VLADIMIR FILIPOVIĆ

NOVIJA FILOZOFIJA ZAPADA



NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE
FILOZOFSKA HRESTOMATIJA VIII.

UREDNIK
VLADIMIR FILIPOVIĆ

Tisak: SOUR »VJESNIK«, OOUR TM, Zagreb

VLADIMIR FILIPOVIĆ

NOVIJA FILOZOFIJA ZAPADA

I ODABRANI TEKSTOVI

ČETVRTO IZDANJE

NAKLADNI ZAVOD
MATICE HRVATSKE

ZAGREB
1983.

Napomena uz četvrto izdanje Filozofske hrestomatije

Filozofska hrestomatija Matice hrvatske, koja je počela izlaziti prije više od 2 desetljeća, ostvarivši plan, zacrtan prije četvrt stoljeća, po kojemu je tom izdanju bio dan zadatak da posluži populariziranju filozofske misli kod nas pa je dakle bilo namijenjeno širokom krugu čitalaca, već je davno nestala s knjižarskog tržišta.

No kako se njena prosvjetiteljska potreba sve jače osjeća u našoj sredini, to su suradnici toga izdanja, iako se kod mnogih problema kritički odnose prema svojim tadašnjim interpretacijama, ipak dopustili izdavaču da njihove tekstove izda — uz dva manja izuzetka! — u tada napisanom obliku.

Izlazi, dakle, cjelokupno reprint-izdanje svih 12 svezaka, da bi se udovoljilo velikoj potražnji naše čitalačke publike zainteresirane za filozofiju.

Prvo izdanje ove knjige objavljeno je godine 1958, drugo izdanje godine 1979, a treće izdanje godine 1982.

Urednik

UVJETI I IZVORI FILOZOFIJE DRUGE POLOVINE XIX VIJEKA

I

Prikazujući razvoj evropske filozofske misli poslije Hegela — a ispustivši iz vida Marxa i njegovu školu, koja je prikazana u X knjizi Filozofske hrestomatije* — treba da u ograničenom prostoru ove knjige izložim poglede tek nekolicine najznačajnijih mislilaca, koji predstavljaju to razdoblje kao njeni najosnovniji nosioci. Treba dakle izvršiti izbor onih koji najvidljivije odražavaju duhovne antiteze sredine i konca 19. stoljeća, antiteze kojih se refleksi nalaze ugrađeni u temeljima našega stoljeća i još nas uvijek jednim dijelom kao nastavci postavljene problematike zaokupljaju. Među njima se nalaze i mislioci, kojih su ideje došle tek u XX vijeku do svoga punog razumijevanja i utjecaja. Može se dapače za neke reći da su živjeli i stvarali u 19. stoljeću, a stvaralački utjecali poslije svoje smrti tek u našem stoljeću, jer su njihovi problemi postali opći problemi našega vremena.

A kako je živa filozofska misao uvijek tek djelomično uvrštena u dijalektički niz autonomnog filozofskog razvoja, a, s druge strane, svagda kao integralni dio kulturnog života uopće determinirana općim problemima životnog zbivanja, to valja ukratko označiti najznačajnije putove toga zbivanja, da bi se razumjela opća aktuelnost mnogih filozofskih pitanja. S toga će se aspekta onda jasno vidjeti da aktuelni filozofski problemi nisu bili izraz nekih zatvorenih filozofskih škola, nego pitanja koja su, na jednoj strani, odražavala, a, na drugoj, stvarala duh vremena, a to će reći oblik ljudskoga života, u kome su dotični mislioci živjeli i radili. Susreti i sukobi, razumijevanja i suprotstavljanja, koja su značajna za svako

* Predrag Vranicki, *Dijalektički i historijski materijalizam*, Filozofska hrestomatija X, Matica hrvatska, Zagreb 1958.

doba, u ovom su razdoblju evropske kulturne povijesti bila naročito snažna i često ekstremno antitetična, pa ćemo tako tu antitetičnost nalaziti jasno izraženu i u raznovrsnim filozofskim strujanjima.

Devetnaesto stoljeće je stoljeće uspjeha i posljedica francuske revolucije, stoljeće u kome su dozrijevale i aktuelne postale, na jednoj strani, nacionalne, a, na drugoj, socijalno-revolucionarne političke misli, ali i doba u kome su se neuspješno razvijali i propadali politički ustanci i revolucije, a u isti mah je raslo i učvršćivalo se na golemom tehničkom napretku blagostanje građanske klase. Buđenje nacionalne i socijalne svijesti, napetosti između tradicionalnih i konzervativnih tendencija, iza kojih je stajala sila i vlast, te budnica sa novim idealima života i državnih uređenja karakteristične su za javni, kulturni i politički život Evrope prošloga stoljeća.

Buđenje nacionalne i nedugo zatim socijalne samosvijesti evropskoga čovjeka postalo je izvor svih onih političkih, općekulturnih, a onda i filozofskih pitanja iz kojih je izrasla problematika, koja će nositi upravo obilježja karakteristična za ono razdoblje, a to je interes za psihološku, sociološku i antropološku problematiku uopće.

Međutim, filozofska misao nije proizašla samo kao posljedica revolucionarnih pokreta. Ona im je kao uvjet i prethodila. Zar nije buđenju nacionalne, a kasnije i socijalne svejesti, prethodila filozofska misao koja prvi put kao romantički zanos, a drugi put kao socijalistička misao proizlazeći iz potreba i uvjeta života počinje tek kao ideja, kao program, kao filozofija djelovati i izgrađivati revolucionarnu svijest čovjeka koji se idejom budućnosti suprotstavlja tadanjoj zbilji i predstavlja misao i ciljeve revolucije.

Uz takve specifično veoma žive i radikalne socijalno-političke perturbacije ovo je stoljeće obilježeno i značajnim prirodoznanstvenim otkrićima kao i njihovom tehničkom primjenom, koja je mijenjala u temeljima uvjete života, a uz to i uvjete za razvijanje samosvijesti i pobjedničkog ovozemaljskoga istraživalačkog aspekta radnog čovjeka. U svojim otkrićima na području poredbene anatomije i biologije, koji kulminiraju u Darwinovoj teoriji, prirodne su znanosti pružale argumente za prevladavanje teocentričkih i tradicionalnih antropocentričkih koncepcija o svijetu i čovjeku, a tehnički napredak uvjeravao je čovjeka da je on ne samo

gospodar svijeta nego i stvaralac, o čijem stvaralaštvu ovisi sva njegova moć, sreća i bolji oblici života. Revolucionarni preobražaji na području produktivnosti stroja, koji je čovjek stvorio i njime dostatno promijenio lik zemlje, ulijevali su čovjeku samopovjerenje, koje je brisalo iz njega sve tradicionalne sudbinske, fatalističke koncepcije života. Čovjek je osjetio da je sam tvorac svoje sudbine.

Zar je onda čudno da su prirodne znanosti ne samo po svojim otkrićima nego i po svojim metodološkim postupcima postale i problem, a kadgod i uzor, znanstvenog istraživanja uopće? Zar je čudno da je tehnika svojim uspjesima i napretkom nametnula i nazor optimističke vjere u opći napredak? A zar je onda konačno i neobično da su se ta područja počela nametati ljudskoj svijesti kao univerzalna pa su čak i negirala vrijednost svega onoga, što je izvan njihove pozitivno ograničene domene, te je tako i filozofija kao »kraljica znanosti« dolazila po njima u pitanje.

Često predstavnici pojedinačnih — osobito empirijskih i tzv. pozitivnih, egzaktnih — znanosti ne vide da filozofi rješavaju i njihove osnovne probleme, a to ne vide samo zato jer su ti problemi postavljeni u jednoj posebnoj, ako nećemo reći višoj dimenziji. Pa već komparativna znanstvena metodologija, kao nužna kritička propedevtika znanstvenog rada, predstavlja dio teorijske filozofije i ne može biti obrađivana u okviru pojedinačnih znanosti. A bez kritički osvijetljenog metodološkog pitanja nema mogućnosti kritičke znanosti uopće. A uz to se područje onda nadovezuju svi problemi teorijske filozofije, a to će reći logike, spoznajne teorije i ontologije. Kritički znanstveni rad je neminovno vezan s filozofskom tematikom, što će se naročito vidjeti u ovom razdoblju filozofije kada su empirijske znanosti tako napredovale, ali ujedno i zapadale u nove krize i antiteze, koje nisu mogle same u svojim osnovima rješavati. »Kriza biologije«, »kriza fizike«, »kriza psihologije« i slični napisi koncem 19. i početkom 20. stoljeća traže izlazak u općim pitanjima, koja obrađuje upravo filozofija. Potiskivana filozofija dobiva po razvijenim empirijskim znanostima kao nova potreba svoje značenje. Pozitivizam kao antifilozofska tendencija druge polovine 19. stoljeća bila je jaka kulturna struja, koja ni danas nije utrnula, a nametala se na mjesto filozofije kao scijentizam, a čak i kao »vjera u znanosti« da će

one rješavati i riješiti sve probleme koji čovjeka kao čovjeka obuzimaju. To dakle nisu bili samo veliki uspjesi moderne tehnike kao sredstva života, nego i iz njih rođena vjera da će se tim stvorenim sredstvima ostvariti i svi ciljevi ljudskog života. Tu sve univerzalniju činjenicu u životu, a to će reći u svijesti čovječanstva, ne smijemo izgubiti iz vida kada govorimo o novim tendencijama i oblicima života, a time i svim izvorima filozofske misli. Pozitivizam, biologizam, prirodoznanstveni monizam odnosno mehanicistički materijalizam snažne su kulturno-životne tendencije, koje nisu puštale da se filozofska misao razvija samo u samosvjesnim dijalektičkim antitezama svoga unutrašnjeg razvoja. A živa filozofska misao i jest svagda veza upravo te dvoslojnosti ljudskoga bića i žića, od kojih se u jednom sloju manifestiraju putovi uvjeta i mogućnosti toga života a u drugom samosvijest i refleksija koja te mogućnosti spaja sa njegovim ciljevima i zadacima. Bez te refleksije ne može pak čovjek živjeti ljudskim životom, koji nije ljudski ni onda kad su mu dani optimalni uvjeti, a on u njima ne vidi što mu je cilj, smisao i poziv života. Upravo toj neminovnoj povezanosti znanosti i filozofije odupirala se ova nova hipertrofirana znanstvena svijest otklanjajući svaku refleksiju o životu. A refleksiju o životu neće nikada nadomjestiti bogatstvo sredstava života, jer ona samo po refleksijom postavljenom cilju dobivaju svoj smisao i svoju vrijednost. Antifilozofske tendencije u snažnom tehničkom napretku posljednjega stoljeća tek su prolazna tendencija uspjeha, koji je upravo u naše doba pokazao i svoje ogromne nedostatke, kada se povremeno iskopčavao iz svojih humanih zadataka, koji se nalaze nad tim uspjesima kao smisleni i vrijednosni regulativni principi svake ljudske djelatnosti. A pod konac XIX stoljeća, odnosno početkom XX, prelazeći svoju kulminacionu tačku, mehanicističko-materijalistička i pozitivistička koncepcija svijeta razradom i pojavljivanjem kvantne teorije (Planck 1901) i teorije relativiteta (Einstein 1905) ulazi u posve novu fazu fizikalnih i prirodoznanstvenih izučavanja uopće. A ta nova otvorena problematska područja više uopće nisu područja samo tehnike i pozitivne znanosti, nego opet i — filozofije.

I tako se sa dvije strane pozitivističko-tehnicistički pogledi korigiraju i vraćaju natrag k filozofskoj problematici. S jedne strane, iz potrebe uviđaja i obradbe humanističke

tematike bez koje su izvanjski tehnički uspjesi besmisleni, a kadgod i štetni, a, s druge strane, sa područja samih sistema empirističkih znanosti u kome području se ukazuju nedostatnima samo iskustveni uvidi. Filozofija se u oba slučaja neminovno nameće kao potreba čovjeka koji ne može živjeti u okvirima fragmentarnoga života, a bez uviđaja cjeline, ni onda kada je taj fragmenat najbujniji i najbogatiji. Tematiku filozofije nameće vrijeme u kome filozof živi.

II

Uz tu opću novu znanstvenu revoluciju i iz nje nametnuti oblik života i slika svijeta, koji otvaraju filozofiji novu problematiku, valja svakako istaći i filozofsku poziciju na koju nadovezuje filozofija druge polovine 19. stoljeća.

Kantovo i na njega nastavljeno filozofiranje njemačkog idealizma presudno je i temeljno za razvitak filozofske misli, koja je za njima slijedila. I Kantove kritičke antiteze čitavoj tradicionalnoj filozofiji kao i njegove teze, koje nastoje prevladati njegovi nastavljači Fichte, Schelling i Hegel, bile su i ostale izvor filozofskih razmišljanja i do naših dana. Devetnaesto stoljeće živi ili kao antiteza ili kao nastavak razvitka upravo te filozofije. Pa i antifilozofski pozitivizam suprotstavlja se tezama upravo toga istoga idealizma. Tako u Kantove nastavljače ne smijemo ubrajati samo idealiste nego i materijaliste, bilo da su poput Engelsa isticali da su ponosni što su učenici Kanta, Fichtea i Hegela, bilo da su poput Lenjina osnivali klub za studije Hegela, a da ne spominjemo Kierkegaarda, koji je sav u antitezi prema Hegelu, ali je sa Hegelom filozofirao. Pa i sve antiracionalističke i iracionalističke struje filozofije nisu drugo nego suprotnosti Hegelu te bez njega neobjašnjive i nezamišljive. U Schellingu nalaze svoj izvor a u Fichteu opravdanje.

Mi u izlaganje filozofije njemačkog idealizma ne možemo ovdje ulaziti*, ali valja barem ukratko ukazati na osnovne njegove probleme, probleme iz kojih je izrasla tematika 19. stoljeća.

---

* Vladimir Filipović, *Klasični njemački idealizam*, Filozofska hrestomatija VII, Matica hrvatska, Zagreb 1962.

Kantov »Kopernikanski obrat« u filozofiji, koji doista predstavlja revoluciju u filozofskom načinu mišljenja uopće, po kome predmetnost spoznaje nije jednoznačno determinirana stvarnošću kakva ona jest neovisno o ljudskoj svijesti, nego sviješću i njenim mogućnostima, njenim oblicima, jest teza, koja se poslije nikada više nije mogla mimoići ni u jednom filozofskom sustavnom mišljenju. Objektivitet spoznaje uvjetuju istovrsni transcendentalni oblici svijesti, koji iskustvenu datost formiraju na ljudski mogući spoznajni predmet. Spoznajni predmeti imadu doduše »empirijski realitet«, ali u isti čas i »transcendentalni idealitet«, što ne znači da u stvari neovisno o svijesti ne postoje, nego tek to da je njihovo smisleno-pojmovno određenje uvjetovano funkcijom ljudskoga razuma. Ta Kantova teza povezuje u višoj sintezi smisao empirizma i racionalizma, tj. misao da čovjek može spoznati samo ono što mu je iskustveno dano, ali na način koji mu je razumski predodređen. Time je jednom i drugom pravcu dao tek relativno pravo. Sva spoznaja počinje s iskustvom, izvire iz njega, ali se ostvaruje na zorni i razumski način po oblicima koji su ljudskoj svijesti svojstveni. Time je otklonjena, kao neodrživa, empiristička teza da se stvarnost u svijest utiskuje na sebi (— a ne svijesti! —) osebujan način. Otklonjena je tako mogućnost nekritičke teorije odslikavanja neke statički suponirane i objektno dohvatljive subjektu nametnute stvarnosti i naglašena stvaralačka uloga svijesti u spoznaji svijeta. Jednako je tako po Kantu otklonjena i mogućnost tradicionalne racionalne metafizike, po kojoj bi svijest mogla prelaziti granice iskustva i rješavati probleme predmetnosti, koja nije iskustveno dana. Nemoguće je problem svijeta, koji je u svijesti dan, odgonetnuti mimo te datosti same. Time je ujedno kritički uklonjen svaki mogući spekulativni konstruktivizam. Kant je za vazda prevladao nekritički empirizam i dogmatsku metafiziku i oštrom kritičkom analizom označio ograničenost ljudske spoznaje i onemogućio svaki pokušaj spekulativne nekritičke metafizike. Kritički se distancirao od svake religije. Postao je tako jednako kritičar svakoga dogmatizma kao i svake nekritične »iskustvenosti«. Ukratko, postao je — kako ga nazvaše — »sverazarač« (»Alleszermalmer«). Međutim, na drugoj strani, obrađujući problem moralne ljudske svijesti, govoreći o lič-

nosti i njenim dužnostima, o čovjeku kao ćudorednom biću, Kant prelazi granice empirijskoga znanja i u području duha (njegovih ideja) ukazuje na postulate svijesti, na kojima se osniva sloboda i odgovornost svakoga pojedinca. To je sloj zbilje koji se ne da svesti na prirodnu stvarnost ni na njenu zakonitost. Čak se ne može govoriti ni o harmoničnosti, nego prije o suprotnosti tih dvaju slojeva od kojih se oba nalaze, oba su sastavci svake ljudske opstojnosti.

Ta tematika i njena obradba postale su fundamentalne za svako postkantovsko raspravljanje, koje dotiče taj antropološki problem.

I ako je smisao i namjera Kantova kriticizma bila samo u tome da se »um drži u granicama, da se ne uzdigne u spekulaciju«, a spekulacija je za njega bila svagda »nekritičko ulaženje u područje nerješivih metafizičkih pitanja«, ipak on tezama svoga kriticizma, koji je prevladavao i naivnu teoriju odslikavanja i ukazao na neodrživost spekulativnog dogmatizma, nije mogao spriječiti nastavljače da opet zakorače u tematiku transcendentnoga. Ali sve ih je uveo u tematiku jedne neovisne filozofije, filozofije autonomne filozofske misli, gdje je prvi put bila radikalno prekinuta podložnost filozofije bilo kojemu umovanju ili bilo kome autoritetu izvan ljudske svijesti i kritičke filozofske samosvijesti.

I dok je Fichte težište osnovne filozofske problematike premjestio u područje praktičkoga uma, dotle su i Schelling i Hegel upravo u novoj ontologiji, izjednačujući idealno i realno u ideji identiteta filozofije apsoluta, našli izlaz iz Kantova kriticističkoga ograničenja filozofske tematike, a da bi se novokantovci pod konac stoljeća uz tezu »natrag Kantu« vratili k njegovoj osnovnoj kriticističkoj tematici.

Na Fichtea su nastavljali svi etičari, antropolozi, a napose voluntaristi, kao i svi oni filozofi koji su u slobodnoj stvaralačkoj funkciji ljudske svijesti nalazili ključ za razumijevanje i povijesti i etičke kulture. Na Schellinga oni koji su u umjetnosti (a to je kulminacija Schellingova sistema!) vidjeli najpotpunije ostvarenje ideje humanosti (poput Nietzschea!) ili spas iz bijede života (poput Schopenhauera!). Schopenhauer preuzima i ontološko-voluntarističku koncepciju kasnoga Schellinga, a egzistencijalizam (prije svega Kierkegaard) Schellingovu misao o prioritetu i razumskoj neiscrp-

nosti egzistencije. Sa Hegelovim najkonsekventnijim logizmom i najkonsekventnijim nosiocem identitetne filozofije apsoluta obračunavali su svi iracionalisti, egzistencijalisti i filozofi života.

III

I dok se Sören Kierkegaard bori protiv apstrakcije svake vrste i traži rješenje svih problema u konkretnoj situaciji pojedinog čovjeka, Marx i čitava »Hegelovska ljevica« izvodi »duhovnu povijest« kao nadogradnju iz materijalnih uvjeta života; materijalnih koji su izrasli i formirani iz ekonomsko-socijalnih relacija čovjeka. Dakako da su oba ova raznorodna smjera razumljiva kao antiteza Hegelu i njemačkoj idealističkoj filozofiji uopće — i ako su iz nje izrasli.

Ali tek u radikalnom pozitivizmu Augusta Comtea dobiva idealizam svoju opreku, i to u tolikoj mjeri da je s njime gotovo negirana i filozofija sama. Ublažena forma pozitivizma kod engleskih mislilica John Stuart Milla i Herberta Spencera postavlja ujedno temelje suvremenom neopozitivizmu, koji u sebi uključuje izvornu tradiciju engleske empirističke filozofije, ali dopunjenu novim prirodoznanstvenim otkrićima i potaknuti uspjesima napretka tehničkoga svijeta.

Nefilozofski optimizam, povezan sa vjerom u napredak civilizacije, bio je negiran jednako u metafizičkom voluntarizmu Schopenhauerovu kao i u Nietzscheovu, doduše, ne pesimističkom, ali kritičkom stavu prema svim nužnim vrijednim posljedicama iz oblika života civiliziranog čovjeka uopće. I Nietzsche — iako sâm optimista — otklanja univerzalnu optimističku vjeru u napredak u smislu ideja demokracije, koje nose većina predstavnika toga vremena, a i u smislu nužnoga razvoja društvenog života, koju vjeru u progres uključuje jednako »fizika društva« (= sociologija) jednoga Comtea kao i povijesna dijalektika Marxova.

I Schopenhauer i Nietzsche već jasno pokazuju dekadenciju građanskoga čovjeka. No i Kierkegaard je začetnik pesimizma koji se očituje u suvremenom egzistencijalizmu.

Novokantovci nisu samo obnovitelji Kanta, jer pozitivistička misao nije samo negirala i filozofiju sâmu — pa ju je trebalo vratiti na izvore kritičke misli — nego je i metodološka kriza jednako prirodnih kao i povijesnih nauka tražila

svoje kritičko osvjetljenje. Novokantovci su upravo oni koji ovo i izvan filozofije postalo kritičko pitanje znanstvene i posebno poredbene metodologije — kritički — polazeći od Kanta ali i prelazeći ga — rješavaju.

I dok je Bergson nastali francuski antifilozofski duh vraćao natrag u okvire filozofije — obuhvaćajući cjelinu života nasuprot analitičkim pozitivističkim postupcima — Husserl nastoji stvoriti filozofske temelje ne samo tradicionalnoj filozofskoj problematici nego i znanosti uopće. Bergson zauzima izrazito borbeno antipozitivističko i antiracionalističko stanovište smatrajući da se zbilja, a napose život, ne može dokraja racionalno protumačiti. Začetnik je tako moderne iracionalističke »filozofije života«. Husserlova pak fenomenologija nastoji prevladati i krizu znanosti i krizu filozofije, koja se na početku našeg stoljeća sve očitije javlja.

U toj općoj krizi znanosti javlja se intenzivni razvoj »analitičke« i »objašnjavajuće« psihologije, koja ipak ne može razumjeti čovjeka u cjelini i zapada u krizu. Dilthey razrađuje za »povijesne psihičke doživljaje« novu metodu »razumijevanja«, iz koje onda izvire i novija metodologija povijesti. Nije više aktualna samo teza o različnostima metoda prirodnih i povijesnih znanosti, nego povijest postaje centralna tema filozofskih refleksija.

Kriza prirodnih i povijesnih znanosti, kriza filozofije u okviru njenih tradicionalnih zadataka prevladava se u novoj dimenziji. Prirodne i povijesne znanosti pokazuju se kao zaokružena ali i odvojena metodološka područja. Filozofija daje svoj značajan prilog koji tematiku izvodi iz krize. Filozofija je pak na drugoj strani, dobivši bitku sa antifilozofskim tendencijama, zauzela opet autonomnu tradicionalnu poziciju, kada se očito pokazalo da ona imade svoje specifične probleme, svoje osebujne aspekte i svoju specifičnu metodu.

IV

A sada još koju riječ o samom prikazu sistema pojedinih reprezantativnih mislilaca ovoga našega prethodnog stoljeća. Nama je bilo prije svega do jasnoće prikaza temeljnih misli pojedinih filozofskih sistema. Nije nam dakle, do analize nekih specifičnih formulacija tematike, a pogotovo ne do pole-

mičkih antiteza pojedinim filozofskim tezama. U toj borbi mišljenja iz vremena koje je prethodilo ovim misaonim suprotnostima naših dana trebalo je istaknuti suprotnosti koje žive i u mišljenju današnjice, a imadu svoje duboko često i nevidljivo korijenje u vremenu koje mu je prethodilo.

A prethodilo je doba puno problema koji su ostali i za nas otvoreni zadaci, puno antiteza koje su i danas još aktuelne, dakle su ostale neriješene. Mi danas živimo i filozofiramo na temeljima naše povijesne tradicije. I baš zato je to doba za nas toliko zanimljivo i toliko živo, jer otvara jedan širok horizont, koji je u cjelini vidljiv i povezan sa životom naših dana. A to je bilo, kako ćemo vidjeti, vrijeme u kome se filozofska misao čas dizala u različitim varijantama do svojih tradicionalnih visina, a čas gotovo zamirala u negaciji sebe same prepuštajući svoju ulogu znanostima a tematiku filozofije negirajući u njenim osnovnim pitanjima. I jedno i drugo bilo je i ostalo karakteristično za prethodno naše doba.

Prikaz putova mislilaca druge polovice 19. stoljeća pokazat će nam da su, sa jedne strane, uspjesi i neuspjesi zbiljskoga povijesnoga događanja, sa druge strane, misaona i idejna ostavština velikih njihovih prethodnika, bile dvije jednako značajne determinante za ono što su najznačajniji duhovi toga vremena ostavili nama kao kulturnu baštinu. A da to nije samo nešto što je bilo i prošlo, nego nešto što mi kao baštinici u sebi nosimo, ne treba dokazivati jer se misao današnjice i ne može razumjeti ako ne znamo što joj je prethodilo. Prethodilo, ali ne i prošlo, nego što u današnjici živi kao njena baza, čak i smisao koji se može i mora prevladati, ali se ne može mimoići ni zaboraviti.

ARTHUR SCHOPENHAUER

I

*Arthur Schopenhauer** je svakako jedan od najreprezentativnijih mislilaca 19. stoljeća koji djelomično neposredno nastavlja na tradiciju njemačkog klasičnog idealizma, ponajprije na Kanta, a djelomično odražava duhovnu krizu gra-

* Rođen 22. II 1788. u Danzigu kao sin veletrgovca i bankara, koji ga prisiljava da Arthur postane trgovcem. Majka mu je bila spisateljica. Zarana je mnogo putovao stranim zemljama i tako upoznao život u novim sredinama. I kasnije je mnoge godine života proveo u Italiji. Međutim, kako mu je otac umro kad mu je bila 21 godina, Schopenhauer počinje studirati u Göttingenu filozofiju, povijest i prirodne znanosti. Učitelj u filozofiji bio mu je skeptik Gottlob Ernst Schulze. Iako skeptik, uputio ga je na studij Platona i Kanta, što je bilo za Schopenhauera od presudnog značenja. Godine 1811. slušao je u Berlinu Fichtea, a u Jeni je promovirao 1813. s disertacijom »O četverostrukom korijenu načela dovoljna razloga« (»Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde«) (koja je i kod nas prevedena. Sonnenfeld — Osijek.) Godine 1813/14 prijateljevao je s Goetheom u Weimaru, a sa 30 godina napisao je svoje glavno djelo »Svijet kao volja i predodžba« (»Die Welt als Wille und Vorstellung«), koje je izašlo 1819, ali je dugo ostalo posve nezapaženo. Najpopularnije i od kulturne publike najbolje prihvaćeno djelo bila su »Parerga i Paralipomena« (1851). Godine 1820. habilitirao se kod Hegela za docenta. Već na samoj habilitaciji počeo je sukob sa Hegelom, koji je trajao do Hegelove smrti 1831, kada je od kolere Hegel umro a Schopenhauer pred kolerom pobjegao u Frankfurt na Majni, gdje je živio kao privatni učenjak do svoje smrti, 21. IX 1860. Sukob sa Hegelom onemogućio mu je nastavu u Berlinu, a i kasnije se za života Schopehauer nije mogao afirmirati kao vodeći mislilac. Hipersenzibilne prirode, a u kojoj je bila spojena i genijalna i intuitivna spoznajna moć i umjetničko-stvaralačka crta. Zbog preosjetljive naravi dolazio je često u sukobe s ljudima, u koje nije konačno imao nikakvo povjerenje. Ogorčen je bio prema staležu profesora i oštro napadao »katedarsku filozofiju profesora filozofije« i izraziti antifeminist, što svjedoči i njegov život i mnogi spisi o tome.

đanskoga čovjeka, u koju on u to doba već postepeno ulazi. Schopenhauer je kantovac, ali i metafizičar. Schopenhauer je platonovac, ali i pesimist. Schopenhauer odražava duh svoga vremena, ali i poseže za rješenjima u staroindijskoj Vedanta filozofiji, a postaje preteča raspoloženja stoljeća koje će tek doći. Preteča nadolazećih decenija ne samo po svome pesimizmu, koji će se naročito ispoljiti u našem stoljeću, nego i naglašavanju antihegelovskog i antiracionalnog volitivnog momenta kao izvornog i za dinamiku života odlučnog koji će u novijoj filozofiji — osobito u strujama iracionalizma »filozofije života« i egzistencijalizma — imati tako veliko značenje.

Schopenhauer je kantovac, ali koji je Kantu prilazio i preko Fichtea koji mu je naročito otvorio oči za tematiku subjekta kao rješenje osnovnog metafizičkog problema. Inače je Schopenhauer protivnik Fichtea i naziva njegovu filozofiju »filozofijom pričina«. Schopenhauer je i Schellingovu filozofiju identiteta na osebujan način tumačio u svome filozofskom sistemu, a racionalističku konsekvenciju Hegelove identitetne filozofije najodlučnije odbijao. Bio je tako u središtu svojevremene filozofske problematike iz koje je na svoj način našao originalan izlaz. Kantovcem ga označuju već i po naslovu njegova glavnog dijela »Svijet kao predodžba« i ako je on upravo tu Kantovu »predodžbu« na osebujan zapravo nekantovski način protumačio, a da ne govorimo o »svijetu kao volji«, na kome je pojmu izgradio svoju antikantovsku metafiziku. No ipak je Schopenhauer razumljivo polazio od Kantove izlazišne tačke, a i sam se smatrao kantovcem, i ako njegova interpretacija Kanta ne leži na Kantovu misleno-razvojnom putu. Evo zašto:

Kant je, govoreći o fenomenalnom svijetu, koji se nadaje našoj svijesti preko oblika prostora i vremena i razrađuje sa dvanaest razumskih kategorija, govorio o svijetu objektivne, a ujedno i općenovažne pojavnosti. U okviru Kantova kriticizma kreće se Schopenhauer kada govori o vanfilozofskim spoznajnim putovima. Iskustvo čovjeka daje svu građu znanja, ali svijet od osjetnosti do razumnosti tu građu poput umjetnika na sebi svojstven i osebujan način prerađuje. Um dakle u tom aspektu ne proširuje spoznaju preko iskustvenih podataka, ali tim podacima daje subjektivni oblik, oblik koji svijest u sebi

kao mogućnost spoznaje nosi. Ovdje je Schopenhauer još uvijek čisti kantovac, što u svome djelu o »četverostrukom korijenu načela dovoljnoga razloga« jasno i pokazuje.

Međutim, taj svijet Kantove »pojavnosti« koji Kant smatra — kako znademo — objektivnom i općenovažnom pojavnošću (Erscheinung), Schopenhauer naziva sa filozofskog aspekta pričinom (Schein). Schopenhauer je tako sa filozofskog aspekta identificirao pojavnost sa pričinom i smatra da se čovjek u svojim svakodnevnim iskustvima i na njemu stečenim pogledima koje razrađuju znanosti kreće svagda u svijetu pričina i varke. Na tako u negativnom smislu protumačenoj Kantovoj koncepciji nadovezuje Schopenhauer indijsku filozofsku tezu o »velu Maje« koja je u zavjesu nespoznatljivosti zauvijek zavila naš pojavni svijet.

II

No Schopenhauer nije samo u negativnom smislu protumačio Kantovu kriticističku spoznajnu koncepciju, nego je na drugoj strani postavio temelje jedne nove metafizike. Metafizike koja imade svoje korijene u Fichteovoj izlazišnoj tačci iz subjekta (»Ja«) i Schellingovoj identitetnoj filozofiji (jednakosti svijeta i svijesti), a svoj završetak u genijalnoj intuiciji kao odgonetki zagonetke svijeta. Schopenhauer je svakako nastojao da pređe ograničenja Kantove filozofije i tražio izlaz iz sfere pojavnosti u sferi »stvarnosti o sebi«, jer je u čovjeku neminovno usađena potreba za *općom spoznajom*, koju Schopenhauer naziva »metafizičkom potrebom«.

Svijet nam je dan kao predodžba i time kao varljivi neadekvatni doživljaj. No ima jedna izvorna tačka svega bitka, koja se očituje kao jezgra našeg subjekta kao dijela toga bitka, a to je naša svijest odnosno samosvijest, koja je u svojoj biti — *volja*. Naše duševno doživljavanje nije nam dano kao predodžba nego kao neposredna zbilja, kao »stvar o sebi«, a ta se očituje u voljnom porivu. Volja je zbiljska nerazoriva bit ljudskog bića.

Osim što doživljuje fenomen svijeta u predodžbi (»fenomen mozga« — kaže Schopenhauer) čovjek, dakle, imade i mogućnost »bolje svijesti« a to je ona kojom filozofija prelazi granice pojavnosti i na »apsolutni spoznajni način«, intuitivno otkriva bit sebe i svijeta, a to je ono što tadašnja filozofija

naziva *»apsolutom«*. On je pak vidljiv samo u neposrednom filozofskom uvidu i ne može se dobiti putem empirijskog, a to će reći fenomenalnog istraživanja.

Sam razvoj pojedinačnih znanosti ne može se ni na koji način uzdići nad beskonačni niz pojava koje povezuje načelom razloga. Red predodžaba shvaćamo samo ako ga povežemo kao niz uzroka i posljedica. — Dok se ne uzdignemo nad takvu povezanost, a htjeli bismo izgraditi na njoj filozofiju, nužno zapadamo u transcendentalni idealizam. Schopenhauer drži da se ni na aspektu pojedinačnih znanosti, kao ni u aspektu transcendentalizma ne može doći do »stvari o sebi«, koju otkriva filozofija u svom drugačijem načinu nego što je spoznaja fenomenalnosti.

Schopenhauer tvrdi da subjektivni voljni poriv (teženje, željenje, htijenje kao i odbijanje, bježanje, nehtijenje), volja za životom kao i životni otpor nije samo bit našega subjekta, naše svijesti, nego i bit svega postojećeg, svake stvari o sebi. U našoj se samosvijesti javlja *volja* kao dio *pravolje*, koja je izvor svega što jest. Svijet koji doživljavamo kao otpor naše samovolje, a iz čijeg otpora saznajemo za realitet stvari, koje su za nas »predodžbe«, a za sebe i o sebi su također »volja«, a koja se očituje jednom kao »hoću«, a drugi puta kao »neću« — kao otpor. Ovaj ontološki pojam volje imade, dakle, mnogo šire značenje nego što ga nalazimo u psihologiji, gdje nam označuje svjesno teženje. U Schopenhauera znači on i nagon u organskoj i silu u anorganskoj prirodi. Volja je tako za nj ontološki princip, koji leži kao osnovica svim pojavama univerzuma u svojim različitim stupnjevima i oblicima djelovanja.

U antitezi prema Hegelovoj koncepciji, po kojoj je svijet u biti logos, um, ideja (Hegel: »Sve što je zbiljsko je umno«), po Schopenhaueru je svijet u biti bezumna, slijepa pravolja, iracionalni movens događanja, koja nezadovoljena uvijek za nečim teži i tako pokreće život vječno prema nečem što još nije. To pak kretanje nije neki konačni, pa čak ni razvojni smisao života, nego cilj kome zapravo bez jedinstvenog smisla život kao život stremi.

Taj posvudašnji ali raznovrsni i raznoliki puls stremljenja, taj izvor života dovodi do disharmonije te besmislene i uzaludne borbe za jedinstveni lik života.

Ali kad se kaže da je život bez jedinstvenog smisla, onda time nije rečeno da svaka pojedinačna voljna intencija nema određeni smisao. Ona taj smisao kao svoj svojevrsni cilj mora imati pred sobom kao ono čemu stremi, jer inače ne bi ni mogla biti volja nego mehaničko kotrljanje u neodređeno. I upravo na tome se mjestu vidi kod Schopenhauera utjecaj jednoga od njegovih izvora — uz Kanta i indijsku filozofiju — a to je — Platon. Ideje kao intencionalne tačke voljnoga stremljenja one su koje ljudsku zbilju po pravolji upućuju na još neostvarene ciljeve, uzore i zadatke, koji, dakako, nisu kao kod Hegela povezani u jedinstven logički slijed. Ideje su realni speciesi, koji leže između zbiljskih subjekata i transcendentne pravolje.

Kod Schopenhauera je intelekt u službi volje, a Hegelovu tezu o univerzalnosti umnosti otklanjao je činjenicom što je život ljudski nošen tolikim iracionalnim, bezumnim i bezvrijednim aktivnostima i pojavama.

III

Iz koncepcije te antiracionalističke, iracionalističke, voluntarističke metafizike proizlazi i Schopenhauerov metafizički pesimizam, koji je zapravo bio izvor svega njegova filozofskog umovanja.

Kako je bit sve opstojnosti svijeta volja, to je u osnovi bitka nezadovoljstvo, jer volja uvijek za nečim teži što još ne posjeduje. Spriječena volja također se javlja, i to kao — bol. Svijet je uvijek u stanju težnje i bola. Bol je neizbježiva.

Druga strana permanentnog voljnog impulsa je težnja za nedostiživom ugodom i srećom. A kada se ta ugoda i sreća izuzetno postigne, ako se slučajno i produži, odmah se pretvara u dosadu iz koje počinje nova vrsta mučenja i nezadovoljstva. Prema tome ostaje permanentna neugoda u čijoj se povremenoj negaciji javlja ugoda kao prolazna negacija toga vječno neugodnoga kozmičkoga stanja. Nezadovoljstvo i dosada su neotklonivi demoni ljudskog života.

Svjetska pravolja očituje se jednako na području anorganskoga, organskoga i svjesnoga sloja zbilje, i to u sloju anorganskoga kao sila, kao mehanički uzrok kretanja (teža, mag-

netizam i dr.), u sloju organskoga kao podražaj vegetabilnosti odnosno kao poriv (nagon) nesvjesne, slijepe aktivnosti, a u sloju svjesnoga kao svjesna ideja.

Sugestivno i sa uvjerljivim zanosom izlaže Schopenhauer svoju misao kako neminovna sila djeluje u sloju anorganske zbilje, u anorganskom svijetu, u kome istraživački pogled nalazi svuda snažni nezaustavljiv poriv za pokretom, otkriva svagda stvaralačke privlačne i odbojne snage koje stvaraju oblike od kristaličnih likova do pokreta nebeskih tjelesa. Tu silu, taj poriv naziva Schopenhauer voljom »koja označava ono što je bitak o sebi svake stvari u svijetu i svejedinstveno jezgro svih pojava«.

Volja se očituje u stupnjevima organskoga svijeta od održavanja i usavršavanja organizma do stvaranja nervnog sistema i mozga u kome se rađa volja za osvjetljenjem putova događanja i u zbilji se pojavljuje svjetlo intelekta. Sve stremi k opstojnosti, k životu i po mogućnosti njenu intenziviranju. Volja za životom je osnovni poriv živoga bića. Tako je i intelekt nastao i ostao u službi potrebâ volje. »Volja predstavlja gospodara, a intelekt slugu«. I Schopenhauer zanimljivo razlikuje motive volje, koji se u intelektu javljaju na nižem stupnju (u sferi prehrane i održavanja vrste) kao predodžbe, a na višem kao apstraktni pojmovi.

Kako Scopenhauer u područja svjesne volje ne ubraja samo čiste volitivne akte nego i sve emocionalne motive, to su izvanredno zanimljiva njegova izlaganja kako ljubav i mržnja potpuno odlučuju našim sudovima. Predrasude su jače od rasuđivanja, pa Schopenhauer navodi niz primjera kako predrasude staleža, klase, nacije, sekte, religije i sl. čine intelekt slijepim za sve što protivrječi interesima tih skupina i obratno. »Što protivrječi srcu ne ulazi u glavu«. Volja je svakako osnovna i odlučna u svemu što intelekt odlučuje. Imade doduše i izuzetaka — ali te tvore samo — geniji. No o tome nešto kasnije!

Volja se tako kao univerzalni praosnov očituje u milijunima oblika i svagda kao najrealnije jezgro sve zbilje. Taj pojam dobiva kod Schopenhauera specifično metafizičko značenje. Volja je adekvatna grčkom »hen kai pan« (»jedno i sve«), a područja opstojnosti kao različita i odijeljena samo su pojave u našoj predodžbi.

Volju kao ontički izvor ne možemo odrediti ni prema kome fenomenalno datom predmetu, jer se on eo ipso predstavlja također kao objektivitet volje pa bi bilo pogrešno, prema tome, jednom objektivitetu odrediti volju u cjelini. Volja kao pravolja, kao svjetska volja hoće samo htijenje i empirijski je neodrediva. Schopenhauer je naziva »voljom za životom« a tu se pod pojmom »života« razumijeva sve, od kretanja mrtve tvari pa do stvaralačkih akata ljudske svijesti. Svjetska volja kao bezvremenski aktivitet je tek u našem predodžbenom svijetu beskrajni niz promjenljivih pojavnosti. On pak u beskrajnom htijenju vječno jest.

Time misli Schopenhauer da je barem djelomično dignuta koprena sa vječne tajne svijeta, a što može učiniti samo filozofija. No ni ona nije »Majino velo« sasvim otkrila, ali je ipak prodrla dublje od varke pojavnosti, već time što je pojavu označila kao varku, otkrivši tako približno bit svijeta. Tu je bit svijeta otkrila samo u vezi s pitanjem »što«, ali ne i u vezi s pitanjem »kako«.

No ipak se — barem u negativnom smislu — nešto o toj biti može reći, a to je da je kao stvar o sebi nešto posve drugo nego pojavnost, za koju vrijede naše spoznajne kategorije i njihova temeljna kategorija, a to je kategorija razložitosti. Budući da naše načelo razloga vrijedi samo za pojavnost, to je volja u biti bezrazložna. Volja kao svjetska pravolja beskrajna je težnja, univerzalno htijenje, ali bez razloga i tako bez cilja. Na toj ontološkoj bazi razvija Schopenhauer svoju antropološku tematiku.

U svijetu, u kojemu ljude tjera u akcije bezumna, bezrazložna volja, nikada ne može čovjek doživjeti sreću, jer pravolja ostaje uvijek nezadovoljena. Sve teženje izvire iz nezadovoljstva i tako nezadovoljstvu svijeta nema kraja. Ono je uistinu beskrajno. Čovjek je stoga nužno nesretan, i nastaje sada pitanje što jedan prema drugome može da učini, u čemu i kako mu može pomoći. Ukratko, u čemu je smisao etičkog djelovanja?

IV

Schopenhauerova se etika osniva nasuprot Kantovoj, koji u okviru kritike praktičkoga uma razrađuje to pitanje ljudske djelatnosti, u njegovoj metafizici. U okviru volitivne me-

tafizike emocionalna sfera, koju Kant isključuje iz moralno vrijedne sfere, dobiva upravo presudno značenje. Osnovni osjećaj na kome je fundirana cijela ljudska moralna sfera, temeljni pokretač ćudorednosti je osjećaj — samilosti. Svaki drugi motiv moralnog djelovanja je neosnovan. A samilost se očituje kao ljubav, kao predanost, kao dobrohotnost — ukratko kao bilo koji oblik humanosti. Čovjek iz samilosti zapravo ublažava bijedu i nevolju drugih bića, a to će reći barem trenutačno i povremeno otklanjati tegobe života drugih ljudi. Samilost se suprotstavlja dvjema osnovnim nagonskim porivima: egoizmu (volji za vlastitom srećom) i zlonamjernosti (volji za tuđim bolom). No u tom osnovnom moralnom osjećanju, u samilosti u kojoj osjeća tuđu bol i trpljenje kao svoje (grč. simpathein = zajedno trpjeti) dolazi zapravo do izražaja transcendentalno jedinstvo svega što jest, u kome je i čovjek povezan pravoljom za jedinstveno bijedno čovječanstvo. A takav akt ujedno znači i sebe načas izuzimati iz robovanja impulsima pravolje što se u nama javlja. Znači oslobađati se i slobodom negirati pravolju samu. Schopenhauerova etika imade kao praktička disciplina još jednu pozitivnu osobinu a to je prevladavanje egoizma. Samilošću se nužno prevladavaju egoistički porivi u kojima se osjeća pojačana volja za životom, a koja je zapravo izvor sve boli i po tome svega zla. Otklanjanje egoizma predstavlja zapravo zaborav volje, a to je trenutak slobode.

Time je Schopenhauer otklonio temelje na kojima je pretežno bila fundirana dotadašnja prosvjetiteljska etika, koja je branila teze iskrenoga egoizma.

U negaciji voljnih impulsa, u tome i takvom obliku negativizma nalazi Schopenhauer uzor u indijskoj filozofiji. On potpuno akceptira misao te filozofije, da nebitak treba odlučno predpostaviti bitku. Taj negativizam ne samo kao teorija nego kao princip životne prakse oslobađa čovjeka neobazrive pravolje te postaje ujedno i izvor ljudske slobode, a i trenutačne sreće ali samo trenutačne, jer je volja za životom u svom osnovu neuništiva, pa je tako čovjek u biti neslobodan, podvrgnut zakonima empirije. Spoznaja potrebe negativizma djeluje kao kvietiv, po kome se volja ušutkava, ali ne uništava.

V

Uz ovo objektivno u neku ruku društveno oslobađanje imade još jedan subjektivni način oslobađanja intelekta od služenja volji. To doduše ne može doživjeti svaki čovjek, jer je taj prosječni čovjek zapravo »tvornička roba« prirode, ali mogu — no ne svagda — doživljavati oni koji u estetskom »bezinteresnom gledanju ideje« sebe uzdižu nad svoje realno teženje i nad svakodnevne životne interese. Subjekti, kada prestaju biti subjekti htijenja, oslobađaju se boli i doživljavaju mir, a onda i sreću. U umjetničkom doživljavanju čovjek se u samodostatnoj zatvorenosti oslobađa kauzalnoga lanca voljne nužde i predaje predodžbi samoj, bez volje da za nešto drugo pita. Stoga je umjetničko uživanje stanje u kome se uzdižemo nad prostor i vrijeme i gledamo čistu ideju u stvarnosti, ideju bez obzira na htijenje, bez interesa, kad se ne pitamo koliko nam ona za život i njegov kauzalni tok vrijedi te u njoj vidimo samo čistu objektivaciju svjetske volje. U ljestvici umjetničkih vrednota koje oslobađaju čovjeka od zbilje najvažnija je glazba, jer je najdalje od svega realnoga. Razumljiva je tako prijateljska povezanost i utjecaj što su ga međusobno činili Schopenhauer i Richard Wagner. Na toj ljestvici najniže je graditeljstvo, jer je ono neminovno vezano sa pojavom zbilje. Uživaoci umjetnosti se tako mogu povremeno istrgnuti iz lanca voljne nužde koja ih vezuje uz interese materijalne egzistencije. I to samo oni koji u filozofskom umovanju ili umjetničkom uživanju bezinteresno gledajući u ideje, uživaju u slobodi, ne robujući porivu pravolje. Schopenhauer u idealu stoičkog mudraca, dodavši mu i lik umjetnika — a obojicu smatra genijima — vidi jedino oslobođenje od bijede života. Zar je čudno da su mnogi Schopenhauerovu filozofiju nazivali filozofijom *estetičkog životnog nazora* i da su mnogi umjetnici u Schopenhaueru nalazili teoretika svoga života.

VI

Uz takvu antropološku tematiku ne može, dakako, ni Schopenhauerova filozofija povijesti imati nikakve sličnosti sa tada aktuelnom Hegelovom koncepcijom, po kojoj se povijest odvija racionalnim progresivnim putem, na kome se sve više

ostvaruje sloboda sviju ljudi. U tom razvitku leži po Hegelu smisao, cilj i racionalno jezgro povijesne dijalektike.

Upravo kod ovog filozofsko-povijesnog problema vidi se možda najjače Schopenhauerova antiteza protiv Hegelove misli. Kao što ni u pojedinačnoj opstojnosti ne vidi poput Hegela umnost, nego »slijepu volju«, tako i u povijesnom zbivanju ne može nalaziti umnost i progres i neku svrhu i cilj, nego uvijek jednu te istu bit »besmislenu volju« Schopenhauer doslovno kaže: »Prava filozofija povijesti uviđa da se uza sve beskonačne promjenljivosti i njihove zbrke u povijesti otkriva uvijek, ista, jednaka i nepromjenljiva bit, koja danas istjeruje isto, što je bilo juče i svagda.« Ta bit je za njega pravolja koja je vanvremenska, uvijek i svagda besmislena. Povijest čovječanstva nije drugo nego bojište slijepih strasti i bezumnih težnja, koje se vječno sukobljuju u besmislici povijesnog događaja, u kome svako razdoblje kao i individualni život završava u neuspjehu i smrti.

Dakako da takva koncepcija povijesti upućuje na to da ona ne samo da ne bi mogla postati »magistra vitae«, nego povijest neće nikada za Schopenhauera biti niti znanost. Argumente za taj pesimistički pogled na povijesni razvoj čovječanstva pružala mu je u dovoljnjoj mjeri i njegova povijesna stvarnost, koja je iza uspjeha francuske revolucije na barikadama pokazala sve posljedice koje su se uz barjak jednakosti, bratstva i slobode pod Napoleonom, a i kasnije 1848. i dalje u Evropi zbivale. Tako njegov filozofsko-povijesni pesimizam nije samo konsekvencija njegova metafizičkog stanovišta nego i uvid u tada suvremenu povijesnu situaciju, koja nije pružala argumente za Hegelovu optimističku racionalnu dijalektiku.

VII

Schopenhauerova voluntaristička metafizika i iz nje izveden pesimistički životni nazor predstavlja vrlo značajan korak u razvitku svjetske i napose evropske filozofske misli.

On je svojim radikalnim antihegelovskim, a to će reći antiracionalističkim stavom, svojim iracionalizmom ukazao da se zbilja ne može do kraja logički protumačiti. Logos po nje-

mu nije osnovni zakon kozmosa, nego organ i sredstvo kojim se pravolja izražena u ljudskoj svijesti služi. Time je volitivna sfera dobila primat u tumačenju ljudskog bića, no ne samo ljudskog bića nego i svijeta u cjelini. Schopenhauer je protiv Kantova fenomenalizma podvukao da svijet ne može ostati samo predodžba naše svijesti, a svojom voluntarističkom metafizikom prevladao je Kantov dualizam teorijskoga i praktičkoga uma.

Schopenhauer je svojim radikalnim pesimizmom postavio antitezu površnom prosvjetiteljskom optimizmu i ukazao na stranu života koja je često bila prikrivana, pa se i sam jednom usporedio sa Buddhom, koji je, izišavši iz kraljevskog dvorca, vidio bolest, siromaštvo i smrt, te po tome ocijenio vrijednost ljudskog života. On je ujedno svojim pogledom na svijet postavio jasnu antitezu Leibnizovom idealizmu po kojoj je ovaj svijet »najbolji od svih mogućih svjetova«. Za Schopenhauera je svijet, čijim djelovanjem odlučuje bezrazložna i besciljna volja, najgori od svih mogućih pomisli o svijetu.

Schopenhauer, ukazavši na negativnosti života, ipak nije zanijekao taj život sam već je čak pokazao da će neugasiva volja neprestano oživljavati puls života. On je, otklonivši optimističko-spekulativan način gledanja na život i njegove vrednote uz svoj pesimistički prizvuk pokazao i smisao za spontano-vitalnu sferu života kao jednu od osnovnih komponenata ljudske egzistencije, koju je racionalistička filozofija previdjela, a moderna filozofija života uzela kao osnovni ključ razumijevanja i tumačenja životnih a onda i stvaralačkih oblika uopće. Sam pak njegov filozofski pesimizam nije imao ni univerzalni ni samoubilački smisao, nego je trebao po Schopenhauerovoj intenciji da dobije ono značenje koje je u stoičkoj filozofiji imala istina, koju ne mogu posjedovati svi ljudi nego samo mudraci.

Konačno je njegova filozofija povijesti bila ona koja je nasuprot Hegelovoj tezi probudila kritički duh protiv koncepcije da povijest ostvaruje sudbinski određeni i nužni progres, a pogotovu otklonila svaku pomisao, da bi povijesni tok vodio nužno do stadija spasenja. Uvjerenje o umnosti svijeta, povijesnoga procesa napose, poslije Schopenhauera pomalo je jenjavalo.

VIII

Schopenhauerova djela su i kao literarni produkti stilistički osebujna i vrijedna, a kako su i sadržajno jasno izražena, to su postepenq dobivala sve jači utjecaj. I to ne samo direktno na filozofske mislioce poput kongenijalnog Nietzschea nego i na književnike (spomenimo samo najznačajnijeg velikog talijanskog pjesnika Leopardija), a onda i na kulturu odnosno duhovnu atmosferu konca 19. stoljeća u cjelini. Richard Wagner se smatra ne samo Schopenhauerovim učenikom u shvaćanju oslobodilačke uloge umjetnosti u životu čovječanstva, nego su mnoge Schopenhauerove ideje upravo djelotvorno utjecale na njegovo stvaralaštvo (»Tristan i Isolda«). Pesimističke teze Schopenhauerove filozofije ušle su u kulturnu tematiku njegova vremena i vremena koje je dolazilo tako neotklonivo da su se i mislioci sa suprotnog stanovišta morali s njima obračunavati. Izdanja Schopenhaurovih djela i prikaza Schopenhauerove filozofije bilo je iza njegove smrti sve više.

Povjesničar filozofije Paul Deussen (1845—1919), jedan od značajnih pristaša Schopenhauerove filozofije i izdavač njegovih sabranih djela, bio je osnivač »Schopenhauerova društva« (Schopenhauergesellschaft), a ujedno pod njegovim utjecajem najznačajniji prevodilac i prikazivač indijske filozofije. Schopenhaureova filozofija dobila je pored Deussena mnogo pristaša i istomišljenika, pa je djelovala kao neka vrsta općekulturnog pokreta.

Koncepcija Schopenhauerova voluntarizma utjecala je na Wundta i Paulsena, a njegov pesimizam osobito na Eduarda von Hartmanna. *W. Wundt* (1832—1920) — osnivač prvoga instituta za eksperimentalnu psihologiju — naglašavao je značenje volje i po njoj stvaralačke snage duha u psihičkoj dinamici uopće. Obrađujući sistematski gotovo sva područja filozofije od logike i etike do metafizike — kojim djelima je decenijima utjecao na sveučilišni studij filozofije — Wundt je tako Schopenhauerovu misao metafizičkog voluntarizma, iako bez pesimističkih konsekvencija, prenosio na mnoge generacije i njegov se utjecaj snažno osjećao u prvoj četvrtini našega stoljeća. Ne mnogo manji utjecaj na odgoj generacija imao je i *Friedrich Paulsen* (1846—1908), filozof i pedagog koji je Schopenhauerov voluntarizam — naročito na području eti-

ke i pedagogije — doveo do ideje personalističkog a u neku ruku i socijalističkog neohumanizma. Po Paulsenu je Schopenhauerov voluntarizam dobivao optimističku oznaku.

Eduard von Hartmann (1842—1902), koji vodi kulturni boj i protiv kršćanstva i protiv židovstva i tako stoji na čelu jednog općeg kulturnog pokreta, značajan je kao osnivač — »filozofije nesvjesnoga« — i dinamičke metafizike. Stavljajući se na pozicije transcendentalnoga realizma, on smatra da su i volja i predodžbe atributi apsolutnoga i, prema tome, koordinirani principi zbilje. Kritički se osvrće na Schopenhauera kada u realnom razvoju života nalazi smisao i svrhovitost, koja se očituje u volji, a volja pak izvire iz apsoluta. Inače zastupa općenito pesimistički nazor Schopenhauera, jer sreća nije ništa drugo nego »oslobođenje od zla«. »Ćudorednost nije drugo nego skraćivanje puta trpnje i oslobađanja.« Razotkrivajući pseudomoral optimista, koji njime žele neistinom usrećiti čovjeka, Hartmann principe svoje etike, kao oslobađajuće principe od nevolje volje, bazira potpuno na Schopenhauerovu voluntarističkom pesimizmu. Hartmann smatra da je jedini Schopenhauer postavio istinit oslonac jednoj zbiljskoj etici. Kao nastavljač Schopenhauerov imao je velik utjecaj i vraćao istomišljenike na studij Schopenhauerovih djela.

Da je Nietzsche na njegovu principu volje izradio izlazište svoga filozofskog pogleda, vidjet ćemo u prikazu Nietzscheove filozofije. Da je pak Schopenhauerov općekulturni utjecaj bio golem, pokazuju imena i filozofa i pjesnika, koji na njegove osnovne teze nadovezuju odavajući neka sumorna životna raspoloženja. Pa i kod nas je između dva rata bio opći interes za Schopenhauera velik, što dokazuju interesantne studije o pesimizmu Vladimira Dvornikovića. Sama pak ideja voluntarizma i iracionalizma činila je osnovicu filozofije Alberta Bazale, koji je kao napredni Wundtov učenik tu misaonu koncepciju unosio u temelje svoje filozofije dakako daleko od svake i primisli pesimizma. To je bilo to značajnije, što je Bazalina filozofska misao dominirala u Hrvatskoj kroz više od 4 decenija, pa mnogi naši kulturni radnici toga razdoblja tu Bazalinu misao kao svoju preuzimaju.

SÖREN KIERKEGAARD

I

*Sören Kierkegaard** je uz Arthura Schopenhauera svakako najizrazitiji protivnik Hegelova racionalizma, a po tezama svoga iracionalizma, koji je povezan i s određenom dozom fatalizma te na njega nadovezanim pesimizmom, svakako, preteča filozofije XX stoljeća. On je vjesnik duhovne krize i pionir nihilizma koji će nadoći, a koji će još jasnije rasvijetliti Nietzsche, nihilizma koji će se roditi iz osjećaja straha i očajanja kao posljedicâ ratova, revolucija i neuspjeha koje je građanski čovjek doživio i proživljavao. Njegova ideja individualizma i iz nje izvedene misli o zadacima i odgovornosti, o ulozi svakog pojedinog čovjeka u životu zajednice, toliko su ga obuzimale da je postao najžešći protivnik svake spekula-

---

* *Aabye Sören Kierkegaard* rođen je 5. V 1813. u Kopenhagenu i tamo je umro 11.XI 1855. Roditeljska kućna atmosfera bila je puna kršćanskog osjećaja krivnje, te je od oca naslijedio tu melankoličnu dispoziciju. Ponajprije je studirao teologiju, a kasnije filozofiju i staroklasične studije, pa je 1841/42. slušao u Berlinu Schellinga. Susret sa Schellingom smatrao je plodnim za čitav život. Uz Hegela i Schellinga treba svakako spomenuti i njegova danskog učitelja filozofije profesora F. C. Sibberna, koji je svojim »subjektivitetom istine« i svojim antiaprioristićkim stavom utjecao na Kierkegaardovo mišljenje, kao i njegova ličnog prijatelja, pjesnika i filozofa Poula Martina Möllera (profesora u Kristianiji i Kopenhagenu), koga smatraju izvornim stvaraocem danskoga filozofskog duha. Bio je kritičar svake »pojmovne konstrukcije« i jednostavnih sistema. Sve vrijedno se po njemu ostvaruje ličnom samodjelatnošću te su tako ideje individualizma i progresa osnovne ideje njegove filozofije. Vrativši se sa studija u Berlinu, živio je povućeno kao slobodni pisac u svome rodnome gradu. Kako je kao nezavisni i slobodni mislilac živio sa svojim idejama i za njih, to je tokom života zapadao u duhovne krize, koje su ga često dovodile do dubokog očajanja i duševnih muka, koje su se kretale između straha i nade, sumnje i vjere, bijede i veličine. Zbog toga je i provodio čitav život u ogorčenim polemikama s mnogim pred-

tivne filozofije i svake beživotne univerzalne apstrakcije. Sam kaže: »Što mi koristi ako pronađem tzv. objektivnu istinu, ako ona za mene samoga, za moj život, nema neko dublje značenje? Što ja trebam je to da proživljujem puni ljudski život, a ne neki tek spoznajni život.« I taj pravi puni *postojeći (egzistentni) život* pojedinačnog subjekta postaje njegov izlazišni problem. Ni realni svijet kozmosa, ni opći povijesni svijet čovječanstva Kierkegaarda ne interesira. Za njega je izvorni jedini problem filozofije problem izoliranog pojedinca kako se on sam u svom životu doživljava. Ukazujući na opstojnost u njenoj raznolikoj subjektivnoj datosti, postao je učitelj, zapravo preteča filozofije egzistencije, koja se javlja tek u našem vijeku. Svakako taj Danac predstavlja jednu od najmarkantnijih i najkarakterističnijih ličnosti prošloga stoljeća. Danas se nijedan filozof prošloga stoljeća toliko ne citira i ne uzima kao izvor novih ideja koliko upravo Kierkegaard.

A Kierkegaard i neće da bude filozof. On piše svoje svagda polemičke spise u aforističnom stilu, i to ili anonimno ili pod različitim pseudonimima (Silentio, Constantius, Haufniensis, Climacus, Anti-Climacus). Protivnik je svakog konstruiranog »sistema« i svake apstrakcije i »znanstvene objektivacije«, koja je daleko od zbiljske pojedinačne opstojnosti, jer za nje-

---

stavnicima javnog mnjenja, a pogotovo sa crkvom za koju tvrdi da je izdala kršćanstvo i da je puna samoprevare i laži. Dakako da mu ona nije ostala dužna, a i malograđansko javno mnjenje sa šaljivim listovima na čelu oštro je uzvraćalo Kierkegaardove napadaje. Sve je to negativno utjecalo na osjetljivu narav Kierkegaarda tako da je izmučen od polemika pravio i pauze šutnje u svome životu.

Javno je djelovao — uz prekide — svega 12 godina. 2. X 1855. srušio se kao bolesni i istrošeni organizam na ulici. Preniješe ga u bolnicu, gdje je umro 11. XI iste godine. Njegova su sabrana djela (»Samlede Vaeker«) u 14 svezaka izašla između 1901—1906. Danas izlaze prijevodi njegovih sabranih djela na mnogim jezicima. Najznačajnija su mu ova: »Om Begrebet Ironi« (»O pojmu ironije«) 1841, »Enten-Eller« (»Ili-ili«) 1843, »Frygt og Baeven« (»Strah i drhtanje«) 1843, »Phil. Smuler« (»Filozofski odlomci«) 1844, »Begrebet Ongst« (»Pojam straha«) 1844, »Sygdommen til Døden« (»Bolest na smrt«) 1849. i dr. Značajan je i njegov »Dnevnik«. Kod nas prevedeno: »Dnevnik zavodnika« (iz djela »Ili-ili«) preveo Grlić, Mladost, Zagreb 1956, i »Osvrt na moje delo«, prevela Jelena Matić, biblioteka Zodijak, Beograd 1965. Edo Pivčević, sada profesor u Bristolu, napisao je doktorsku disertaciju »Ironie als Daseinsform bei S. Kierkegaard«, Gütersloh 1960.

ga filozofija nije teorijska misao, nego ideja koja predstavlja vodilju, odluku, a time i akciju. Pa tako nije čudno da sa Hegelom — najvećim apstraktnim sistematikom — polemizira, ponajviše prećutno, svoj čitav život. Kierkegaard, iako je svakako učenik Hegela — s kojim se nije lično u životu sreo — naučivši od njega pojmovni dijalektički način mišljenja, prihvatio je uz to i kritiku svoga prijatelja profesora Möllera (danskog filozofa), koji pojmovnu konstrukciju kojom se grade znanstveni sistemi naziva — afektacijom. Tako Kierkegaard, koji nosi u sebi Hegelova shvaćanja, protiv kojih se kao pojmovnog konstruktivizma odlučno bori, kaže u svome spisu »Bolest na smrt« (Krankheit zum Tode): »Logički se sistem može dati, ali ne neki sistem opstojnosti... Opstojnost mora u vječnome nestajati, prije nego što se sistem zaključi, a nijedan postojeći ostatak ne smije preostati, čak ni tako sićušni okrajak kao što je postojeći gospodin profesor, koji taj sistem piše«. Opstojnost se nikada ne može spoznajom iscrpsti niti obuhvatiti. Kierkegaard zamjera Hegelovoj nauci što hoće i ono nerazjašnjivo razjasniti i, bez obzira na zbilju, sve uključiti u svoj racionalni sistem. Kierkegaard uopće zamjera Hegelovu idealizmu da je ta filozofija kao čista teorija apsolutnoga duha neprimjerena postojećoj zbilji i zbiljskoj egzistenciji čovjeka, a samo pogledom na zbilju i mogućnost razumijevanja konkretnog ljudskog bitka imade filozofija svoj smisao i svoje opravdanje.

Jetkost tona otkriva Kierkegaardov temperamenat i zauzetost za ideje koje izlaže. Za Kierkegaarda je filozofija stvar najdubljeg unutrašnjeg doživljaja, a ne rezultat virtuoznog domišljanja. On nastoji povezati filozofiju i zbilju te svagda naglašava kao suprotnost teorijski izmišljenoj filozofiji postaviti istinsku, zbiljsku filozofiju, ali koja mora biti uvijek toliko kritična da znade da se istini može samo približavati. Potpuna se izvjesnost u mišljenju nikada ne postiže.

II

U polemici protiv snažne crkvene organizacije, kao i protiv javnoga mišljenja koje se očitovalo u novinstvu, Kierkegaard otkriva jedan novi faktor, koji se počeo u to doba već snažno javljati, a to je »javno mnjenje« bezduhovnih — odnosno sva-

kom duhu i vrednoti — neprijateljskih masa, koje su stajale kao sile iza novinstva. To jedinstvo crkvene organizacije — koja je već davno izdala kršćanstvo i njegove ideale! — novinstva i masa otkrivalo je u tematici Kierkegaardu sve više problem — pojedinca i njegove tragične sudbine. Što je taj pojedinac osebujniji, to mu je životna pozicija teža. Pojedinac postaje tako jedna od osnovnih tema Kierkegaardovih životnih razmatranja. Kierkegaard kao Hegelov učenik, ali u isti mah i Schopenhauerov, s kime dijeli sud o vrijednosti katedarske filozofije na jednoj strani, a životnoga pesimizma na drugoj, otklanja osnovnu kategoriju Hegelove dijalektike — sintezu, koja već od Heraklita i po njemu znači zapravo harmoniju, kojom se prevladavaju suprotnosti. Ne samo da se ne prevladavaju. Kierkegaard pokazuje na neodrživost idealističkih sistema i po tome što po njima zapravo i nema ni grijeha ni zloće. Nasuprot tome, Kierkegaard ukazuje upravo na suprotnosti života, ali i na neotklonivu, neprevladivu njihovu antitetičnost. Napetost i neotklonivost tih suprotnosti je osnovna istina svega postojećeg, a u njenu uočavanju leži sadržaj sve mudrosti života. Htjeti pak pomiriti sve suprotnosti života u jednoj višoj sintezi naziva Kierkegaard »metafizičkim atentatom na etiku«. Coincidentia opositorum, i iz nje izašli svi paradoksi života, neotkloniva je i zbiljska činjenica. Jedinstvo pak i harmonija kozmosa je samo želja izražena u idealističkom konstruktivizmu. Schelling ga je upozorio na suprotnosti mišljenja i egzistencije, općeg i pojedinačnog. Schelling ga je upozorio na spekulativno osiromašenje sadržaja egzistencije. Kierkegaard, potaknut tom tematikom, ali nezadovoljan njenim rješenjem jer smatra da i Schelling ne vidi zbilju nego pomišljenu egzistenciju, prilazi konkretnim pitanjima ljudske opstojnosti i njenim unutarnjim nužnim suprotnostima. A te su svagda drugačije, jer se pojedinac nalazi svaki puta u nekoj osobenoj »situaciji«.

I Kierkegaard redom iznosi te nepomirljive i neotklonive suprotnosti ljudskih žića, koje se svagda nalaze pred novim problemima. Čovjek živi uvijek u određenom času života sa danim mogućnostima ali sviješću povezan i sa cjelinom svoga života. Taj *čas* i ta *cjelina*, koji su ponajčešće protivurječni a u isti mah doživljeni, jedna je od neotklonivih životnih antiteza.

Zbilja i *ideal* predstavljaju također suprotnost, koja je uvijek aktuelna, a u časovima spajanja upućena već pod zadatke novoga ideala te tako pod nove suprotnosti.

Vremenitost i *vječnost* predstavljaju također antitezu u kojoj čovjek nužno živi, a isto tako i relacije: znanja i vjere, te svijeta i boga. Na tom svagda dualističkom rasponu, u toj ambivalenciji pozitivnog i negativnog, koja se osniva na dualističkoj determiniranosti zbilje, postavlja Kierkegaard filozofiju paradoksa, kojom se otkriva osnovna doživljena činjenica ljudske egzistencije — strah. Strah je neposredni i tajinstveni doticaj vremenitosti i vječnosti, čovjeka i boga. Strah i smrtonosna bolest, kojom svaka egzistencija živi i neminovno završava, putovi su koji Kierkegaarda vode nužno do jednog religioznog završnog stava. Sam se sa toga svoga osebujnoga religioznoga stava oštro buni protiv svih crkvenih i konfesionalnih organizacija, koje po njegovu mišljenju samo negativno djeluju na čovjeka i stvaraju od njega dio bezličnoga i zapravo bezduhovnoga stada. Te se antiteze očituju svagda u samoj ljudskoj opstojnosti, u njegovoj zbiljskoj egzistenciji, koja se neprestano skokovito mijenja. Svaki čovjek u svojoj opstojnosti predstavlja nešto novo, nešto osebujno, nešto jednom samo dano.

Egzistencija kao ex-sistere, kao »biti izvan« nekog kompaktnog bitka, očituje se svagda kao konačnost, kao ograničenost, kao »individuum«, koji u sebi nosi osebujnu podvojenost, posebnu distancu života pojedinačnog i općeg, podvojenost između subjekta i objekta, mišljenja i bitka. Egzistencija je sastavljena svagda od posebnih momenata i prostora i vremena, te ne može biti zahvaćena kategorijom neke bezlične kolektivne biti, koja je svagda produkt spekulativne apstrakcije. Svaka egzistencija kao rezultat »grijeha« i »slobode« biva u svojoj zbilji konstituirana kao posebna i osebujna, kao neposredno dana. Dana, ali ne umno nego kao paradoksalno jedinstvo oprečnosti u beskonačnim mogućnostima bitka. No ona je svagda doživljena u svojoj »rastrganosti«, »neizvjesnosti« i »potresenosti«. Prema tome se individuum kao pojedinačna egzistencija ne može nikada po nekoj shemi, po nekom sistemu razumjeti. Čovjek u svojoj svijesti — zapravo samosviješti — može sam svoju egzistenciju razumjeti iz sebe samoga kao odijeljeni pojedinačni fenomem, kao pojedinačna vrednota.

Zato mnogi interpreti Kierkegaarda nazivaju njegov sistem atomističkim, jer je svaka ljudska datost ujedno osebujna pojedinačnost, koja se ne može iz nekog općeg refleksiranog stava protumačiti. Ona se može protumačiti samo sama iz sebe i prema tome je svaka istina uvijek subjektivna. A Kierkegaard postavlja i tu Hegelu suprotstavljenu tezu kad kaže: *»Subjektivitet je istina«*. Zato Keirkegaard isključuje iz svoje filozofske refleksije sve kategorije bilo kojeg univerzalnog i racionalnog sistema kao što su »objektivno«, »općevažno«, »nužno« i sl. i zamjenjuje ih kategorijama *»subjektivno«*, *»posebno«*, *»moguće«* i sl.

Kako to pak subjektivno, posebno i moguće nastaje, o tome odlučuje subjekt sam. Subjekt kao svijest, odnosno samosvijest, slobodno bira, *odabire lik samoga sebe*. O izboru u danim mogućnostima ovisi njegova osebujnost, a ujedno i njegova vrijednost. »Nije u tom neobično da je pojedinac ovo ili ono, nego da je on on sam«.

III

Sam Kierkegaard u tom mogućem samorazvijanju razlikuje tri stadija: *estetski*, *etički* i *religiozni*. Zapravo tri mogućnosti usavršavanja ljudske egzistencije; a iz jednoga se oblika *skokovito* dolazi u drugi, tako da se na tim raskrsnicama života donosi svagda odlučna odluka. Dok je estetski stadij obilježen neposrednošću života, samovoljom, igrom fantazije, mušičavošću, promjenom raspoloženja (»donhuanstvo«) i nevezanjem na više ideale i u trajnije odnose (kao što su npr. prijateljstvo, brak, zvanja i sl.) — u čemu nalazi dotični subjekt i svoje zadovoljstvo, dotle etički predstavlja izbor po kome čovjek sam sebe obvezuje na određeni kontinuitet (kao primjer na erotskom polju uzima Kierkegaard instituciju braka). Ta skokovita odluka znači istrgnuti se iz struje konstantne *promjenljivosti* (estetske ljubavi) i odlučiti se za *ponavljanje* (mjesto promjenljivosti), te u tom ponavljanju (etičkoj istinitosti) vidjeti prednost života. Izbor je sužen i život je postao jednostavniji. No po tom izboru, po toj samosvojnoj odluci, znači naći na neki način sam sebe i u toj konsekventnosti samoga sebe vidjeti svoju obavezu i etičku vrijednost. Takva etička ličnost je često u suprotnosti s onim što pojedini

drugi ljudi ili što zajednica o vrijednostima misli, ali u tome i leži osebujno značenje upravo te pojedinačne ličnosti, koja je sama odabrala svoj lik prema sadržaju svoga mišljenja i bića. No Kierkegaard nema povjerenja ni u ovu poziciju samoodgovorne unutrašnjosti. I područje etičkog treba prevladati u jednoj višoj sferi u — trećem stadiju.

Treći se stadij konačno sastoji u tome da pojedinac kao svoj životni cilj uzima *apsolutno važenje*, koje potiskuje u pozadinu sve iskustvene uvjete i ciljeve života. Tim stavom je čovjek sam sebi postavio ultimatum sa ostvarenjem najvišega cilja. Na tom mjestu Kierkegaard najjasnije pokazuje da je čovjek biće ne samo dviju sfera nego zapravo *dvaju svjetova*. A ti se svjetovi kadgod u čovjeku pomiruju, ali se nikada ne mogu definitivno pomiriti. I zato je najradikalnija konsekvencija da ovaj konkretni svijet treba negirati, da bi se ostvario onaj drugi vredniji — iako je još nepoznat i nevidljiv. Iz straha kao osnovnog ljudskog raspoloženja, iz trpnje i smrtonosne bolesti izvire traženje duševnoga mira i boga, koje se traženje suprotstavlja naturalnom životu i u osobitoj napetosti te vrste odvija se taj — kako ga Kierkegaard naziva — religiozni stadij života. Stadij mučeništva, za koji postoji kao tragični simbol — križ. Sam Kierkegaard osjeća da doživljava, konkretno u posljednjih nekoliko godina — kritiziran i progonjen u javnom životu — upravo takvo mučeništvo. A već napomenusmo da upravo u ime takve religioznosti, koja je najadekvatnije izražena u kršćanstvu, otklanja Kierkegaard vrijednost oficijelnog kršćanstva, koje po njegovu mišljenju sa istinskim kršćanstvom nema nikakve veze. Baš obratno! Crkva je izdala kršćansku istinu, i tako Kierkegaard upućuje na ideje *prakršćanstva*.

Sve promjene u ljudskom životu predstavljaju svagda *skok* osnovan na *»kvalitativnoj odluci«*, koja obilježava uvijek novu smionost, koja ostvaruje uvijek »kvalitativnu promjenu«. Zato je Kierkegaard svoju dijalektiku nasuprot Hegelovoj nazvao *»kvalitativnom dijalektikom«*.

Čitav pak taj sistem ljudskih opstojnosti ne da se u jednom aspektu obuhvatiti, a koliko ga pokušavamo shvatiti, svagda nam se ukazuje kao paradoks, kao nešto protivurječno, kao nešto iracionalno.

Kako život kao vječno kretanje donosi uvijek nešto nova, to ga čovjek i ne može u njegovu kretanju predvidjeti. To je

također teza suprotna Hegelovoj povijesnoj jednosmjernoj zakonitosti. Kierkegaard smatra, prema tome, da se život samo unatrag može razumjeti, a unaprijed se može samo živjeti. I zato htjeti unaprijed logičkim mišljenjem predvidjeti što budući život treba da ostvari, predstavlja svagda promašeni pokušaj, jer je istina uvijek subjektivna i nije po logičkoj zakonitosti nužno konstituirana. Dakako da ne valja taj subjekt, tu ličnost, koja se je odrvala da ne bude dio stada, siliti ni u životu ni u kakve univerzalne sheme. Zato sa političkoga aspekta i nazivaju Kierkegaardovu poziciju — anarhističkom. Kako pak ta ideja anarhizma nije naprosto bezvlađe u sferi jednolikog kominformnog stada — koje u to vrijeme i uči i vodi uz vlastodršce crkva — nego suradnja osebujnih i vrijednih ličnosti, to se Kierkegaardov anarhizam naziva — *aristokratskim anarhizmom*.

Kierkegaard je, naglašavajući transcendenciju božanstva — nasuprot Kantovoj tezi o postulatu ideje boga i besmrtnosti — a govoreći o osamljenosti i izgubljenosti ljudskih bića, ljudske duše koja je puna straha pred božanskim sucem, ukazivao i na tom području na paradoksalnost kršćanske nauke. Iz determinističkog tumačenja svijeta, koju je ontološku misao preuzeo iz tradicionalne protestantske filozofije, koju je inaugurirao naš Matija Vlačić[1], izvodi Kierkegaard svoje teze religioznog *fatalističkog pesimizma*. Na tim temeljima izradio je on svoju »dijalektičku teologiju«, koja imade i danas svojih nastavljača.

Kako vidimo, Kierkegaard je manje obrađivao probleme teorijske filozofije, a život mu je svakodnevno nametao probleme praktičke filozofije. I označeni smisao svoga filozofiranja nalazio je Kierkegaard u otkrivanju i razumijevanju posebno vrijednosti svakoga pojedinca. U toj posebnosti, u toj osebujnosti ličnosti leži njena vrijednost, a u moći otkrivanja te vrijednosti smisao filozofske refleksije. Filozofija dakle ne treba da daje univerzalne ontološke odgovore o bitku uopće, nego odgovore na pitanja o ljudskoj opstojnosti. Kierkegaardova filozofija postaje tako *filozofija egzistencije* i time preteča filozofije naših dana.

---

[1] Vladimir Filipović, *Filozofija renesanse*, Filozofska hrestomatija III, Matica hrvatska, Zagreb 1956, str. 124. i d.

IV

Kako već rekosmo u početku, značenje i utjecaj Kierkegaarda na filozofiju 20. stoljeća neuporedivo je veći nego što je bio na filozofske mislioce njegova vremena. On je kao pisac i polemičar vezan za svoje doba, a kao filozofski mislilac to doba nadilazi i otkriva ideje koje su trajnije nego vrijeme, u kome su se tek nazrijevale.

No valja reći da je kao pjesnik ponajprije utjecao na pjesnike, tako da pod njegovim direktnim utjecajem stvaraju neka svoja djela i Hebbel i Björson i Ibsen i Jacobson. Strindberg i Rilke također. Rilke je čak učio danski samo da bi mogao studirati u cjelini Kierkegaarda, a isto tako i Španjolac Miguel de Unamuno.

Stojeći u cijelom svome djelu odbojno prema Hegelovoj Logici, koja depersonaliziranu i objektivnu ideju stavlja na mjesto žive djelatnosti — individualnoga duha, Kierkegaard prevladava najznačajniju tekovinu filozofije 19. stoljeća i stvara temelje i izvore jedne antitetičke filozofske misli.

Svojom »dijalektičkom teologijom«, a naročito izrađenom etičkom tematikom koja ukazuje na paradoksalnost kršćanske nauke, Kierkegaard jako utječe na suvremenu protestantsku teologiju i filozofiju (Karl Barth, Friedrich Gogarten, Emil Brunner)

Njegovo značenje za razvitak evropske filozofije uopće počelo se očitovati tek početkom našega stoljeća, a najveći je utjecaj imao na razvitak egzistencijalističke misli dvadesetih i tridesetih godina, koji se utjecaj održao sve do naših dana.

Što je više evropsku filozofsku svijest počeo zanimati problem opstojnosti u antitezi prema pojmu biti, dakle egzistencije nasuprot esencije, to je Kierkegaard više dobivao na značenju u otkrivanju te osnovne tematike, i to zato jer on nije tek negativno stajao protiv racionalističkog konstruktivizma, niti je tek obnavljao koji već postojeći filozofski sistem, nego je doživljavajući ljudsku opstojnost kao živu, neposrednu iracionalnu i svagda osebujnu zbilju upravo tu pojedinačnu egzistenciju uočio kao osnovni problem svake teme o čovjeku i njegovu svijetu. Od sumnje do nade, od straha do vjere, od uspinjanja do propadanja, od života do smrti promatrao je ljudski život i isticao njegove nesavladive, nepomirljive i neotklonive suprotnosti. Neotklonive, što znači da se nikakvom

ni višom sintezom ne dadu prevladati. Ljudski je život uvijek uz te najdublje protivurječnosti kao apsurd i paradoks fatalnošću vezan — i u tome leži osnovna antioptimistička teza Kierkegaarda na koju se nadovezuje pesimistička i nihilistička orijentacija kasnije filozofije i sličnost po raspoloženju, koje Kierkegaarda povezuje sa Schopenhauerovom antiidealističkom i pesimističkom orijentacijom. Schopenhauerov je pesimizam, iako u nešto ublaženoj formi, preko Kierkegaarda jače djelovao na suvremenu filozofiju nego po svojoj direktnoj liniji. Kierkegaardovo pak određenje ljudske egzistencije kao straha i brige je određenje, koje je u suvremenom egzistencijalizmu potpuno prihvaćeno i dalje razrađeno. Polovi su se mijenjali, akcenat na antitezama i dilemama se premještao, ali im je svagda bio izvor neposredni, živi individualni ljudski život. Hegelov objektivni i apsolutni idealizam u neprestanom suprotstavljanju doveo je do ekstremne subjektivističke i individualističke antiteze. S tom i takvom iracionalno-individualističkom tematikom oživio je Kierkegaard i suvremenu filozofiju, a sa njenim rješenjem započeo put koji je egzistencijalizam XX st. tek dalje nastavljao; nastavljao prelazeći pomalo svoj izvor, a to će reći posebnu egzistenciju — posebni strah i brigu! — i otkrivajući fenomenološkom analizom te oznake kao nove predikate subjekta uopće. Kierkegaard je svojom filozofijom, kojom je kao antitezom neposredno vezan uz klasično razdoblje evropskog idealizma dao u dijalektičkom razvoju svjetske filozofske misli značajan prilog te konačno zadao teme koje je tek filozofija XX stoljeća nastavila razrađivati. Egzistencijalizam kao antiteza panlogizmu imade u Kierkegaardu svoga začetnika i trajnog učitelja.

FRIEDRICH NIETZSCHE

I

*Friedrich Wilhelm Nietzsche** je pjesnik i filozof, i to u prvom redu filozof kulture, kritik kulture i navjestitelj jednog novog vremena, koje tek dolazi; vremena koje će nastati »prevrednovanjem svih vrednota« i na taj način otvaranjem novih horizonata prema kojima će se kretati nadolazeće stvaralaštvo vremena, koje se danas tek naslućuje. Njegove teze, koje su često i naslovi njegovih djela, to jasno pokazuju: »Bog je mrtav«, »Antikrist«, »Sumrak demona«, »Prevrednovanje svih vrednota«, »Natčovjek«, »Volja za moć«, »Vječno vraćanje«, »Nihilizam stoji pred vratima« i slično. U svojoj kritici prošlosti i njegove tadašnjice bio je Nietzsche oštar i nemilosr-

---

* *Friedrich Wilhelm Nietzsche* rođen je u Röckenu kod Lützena godine 1844. kao sin tamošnjeg evangeličkog pastora. Porodica je zapravo poljskoga grofovskog podrijetla. Pređi, poljski grofovi Nitzsky, morali su kao istaknuti protestanti napustiti svoju domovinu zbog tadašnje tamošnje vjerske netolerantnosti. Nietzsche je bio ponosan svojim poljskim podrijetlom, a i izgledom, kad su ga u Italiji nazivali Poljakom. Sa 5 godina izgubio je oca i bio odgajan u posve ženskoj okolini u duhu protestantske pobožnosti. Od prirode je bio senzibilne i razdražljive naravi, introvertiran i sa potrebom da ga se uvažava. U glasovitom internatu u Schulpforti bio je upućen u ozbiljan studij staroga vijeka, pa je kasnije i studirao u Bonnu i Leipzigu klasičnu filologiju, gdje se upoznao sa znamenitim klasičnim filologom E. Rhodeom. No u Leipzigu je, našavši u antikvarijatu Schopenhauerova djela, postao najoduševljeniji šopenhauerovac. Taj sumorni genije učinio je na Nietzschea najdublji i nezaboravni utisak. Nietzsche je cijenio glazbu: »Bez glazbe bi bio moj život zabluda«. A kad je još i lično upoznao u Leipzigu Wagnera, čiju je muziku neobično cijenio, postala je ona odlučni predmet njegovih filozofsko-estetskih meditacija. Njegovo već 1866. izašlo djelo »S onu stranu dobra i zla. Predigra jedne filozofije budućnosti« (»Jenseits von Gut und Böse; Vorspiel einer Philosophie der Zukunft«) ukazuje put značajnog originalnog mislioca. Svojim ranim raspravama iz staroklasične filologije tako se afirmirao da je još posve mlad bio pozvan za profesora staro-

dan. Iako je oštrina bila najjače okrenuta protiv religije i, posebno, protiv kršćanstva, ipak mu nisu ni izraziti antikršćani mogli oprostiti oštrinu koju je upućivao svemu što je bilo tadašnje, a u isti mah i masovno i vulgarno. Prema kršćanstvu vidi se posve antitetički stav Nietzschea u poređenju sa Kierkegaardom. Obojica su kritičari svoga vremena, obojica su preteče suvremenog egzistencijalizma, ali u odnosu prema kršćanstvu stoje na dijametralno oprečnim stanovištima. Dok, naime, Kierkegaard vidi u religijskom doživljaju najviši stupanj ljudskog doživljavanja, a tek u konkretnom kršćanstvu ne vidi realizaciju kršćanske ideje, dotle Nietzsche samu tu ideju kao ideju otklanja.

Nietzsche je filozof duhovne krize građanskoga čovjeka, koja se kriza u to doba već jasno očitovala. Sam u svome djelu »Ecce homo« u poglavlju pod naslovom »Zašto sam Ja sudbina?« kaže: »Jednom će se uz moje ime vezati sjećanje na nešto čudovišno — na krizu kakve još nije bilo na zemlji, na najdublju koliziju savjesti, na odluku koja se suprotstavila svemu u što se dotada vjerovalo, što se tražilo i što je bilo poštivano.« Ili malo dalje: »Iz mene govori istina, ali moja istina je strašna, jer se dosada istinom nazivala laž . . . Ja sam tek onda otkrio istinu kada sam osjetio laž kao laž«.

---

klasične filologije u Basel. Godine 1871. izlazi Nietzscheovo djelo »Rođenje tragedije iz duha muzike« (»Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«). Njegova djela kao »Nesuvremena razmatranja« (»Unzeitgemässen Betrachtungen« 1873) »Ljudsko i odviše ljudsko. Knjiga za slobodne duhove« (»Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister« 1878—80), a pogotovo klasično djelo »Tako je govorio Zaratustra« (»Also sprach Zarathustra« 1882) — (koje je 1962. izašlo i na našem jeziku, a 1967. već u II izdanju, u prijevodu Danka Grlića) — najpoznatija su djela Nietzscheova. Nietzscheova djela kao »S onu stranu dobra i zla« (»Jenseits von Gut und Böse«), pa »Genealogija morala« (»Zur Genealogie der Moral«), »Sumrak demona« (»Götzen-Dämmerung«), »Antikrist« (»Antichrist«) i »Slučaj Wagner« (»Nietzsche contra Wagner«), »Ecce homo« obrađuju aktuelne teme općekulturnog života, a ipak su teško ili nikako nalazili izdavača. »Volja za moć, pokušaj prevrednovanja svih vrednota« (»Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werte«) izašlo je poslije njegove smrti. I ono je u našem prijevodu izašlo u izdanju »Karijatida«, Beograd 1937. Već 1876. Nietzsche je teško obolio i dobio jednogodišnje bolovanje. Deset godina nakon nastupa dužnosti on je definitivno ostavio Basel i živio ponajviše u Gornjoj Italiji ili na Francuskoj rivijeri. Posljednjih 12 godina svoga žvota proživio je Nietzsche bijedno kao duševni bolesnik. Umro je 1900.

Međutim, ta njegova oštra kritika sveukupne kulture bazirana je na tezama njegove ontologije. Nasuprot teorijama Hegelovog panlogizma, Nietzsche zastupa misao o *nelogičnoj* i *antiracionalnoj* biti svijeta i za njega je zajednički karakter svijeta za svu vječnost — haos. Teza postavljena nasuprot tradicionalnog idealističkog pojma prestabilirane harmonije. Ali iz te premise on ipak ne izvodi pesimističke zaključke o sudbini ljudske opstojnosti — kako je to činio prvi njegov pravi učitelj filozofije — Schopenhauer. Upravo suprotno tome, govoreći o problemu pesimizma, piše »predgovor o prijetećoj besmislici svijeta«. On dakle pesimizam kao mogući životni nazor otklanja. — Nasuprot svake racionalne spekulativne metafizike, koju ocjenjuje kao krivu znanost, Nietsche otvara tematiku *»filozofije života« (»Lebensphilosophie«)*, života koji raste iz vitalnih poriva čovjeka. Kažem »tematiku«, jer njegova filozofija života počiva na osebujnom metafizičkom antiracionalnom principu bitka koji se označuje kao volja. Sam život u svojoj punoći i individualnoj raznovrsnosti najviša mu je vrednota, koju on svagda izriče neobičnim zanosnim riječima.

Polazište sa kojeg se njegov misaoni svijet odvija i po kome postaje izlazište i suvremene filozofije života i egzistencijalizma, antropološko je polazište krajnjeg *individualizma;* individualizma kome je ideal: *jačina* i *osebujnost* pojedinca. Jačina u tome da se održi, a osebujnost u tome da se on upravo kao posebnost očituje i razvije. Kada se razvije u toj osebujnoj životnoj jačini, onda se tek vidi ili savršenstvo ili neistinitost svega što bi on htio da bude. U tom se pojedinac izdvaja iz mase u kojoj se prosječan čovjek utapa, a da ništa po sebi nije, niti išta u smislu stvaralaštva predstavlja. Ništice i bezvrednici rado se utapaju u mase beznačajnih u kojima su ne vrijedni nego jaki kao dio mase. To je smisao toga tako često zaboravljenog individualizma, koji se može ostvariti samo onda ako se ostvaruje izvan masovnoga i tradicionalnog okvira, koji okvir omogućuje svagda samo konvencionalnost i prosječnost.

Nietzsche traži slobodu individuuma, koji može da se ostvaruje samo »s onu stranu dobra i zla«. — Njegova nauka predstavlja kulminacionu tačku razvoja ideje individualizma, koji predstavlja kult snažnog, moćnog i uzdignutog individu-

uma. Ideal koji je u renesansi kao kritički, slobodarski i stvaralački ideal postavljen nasuprot srednjovjekovnim idealima, a ovdje kod Nietzschea u ekstremnom vidu izveden.

Masovnu kulturu treba prevladati, a stvaralačko i individualno treba da dođe na prvo mjesto. S tim u vezi Nietzsche odbija mogućnost jedne apsolutne, pa čak i objektivne ljestvice vrednota. On otklanja ideju Platonova »univerzalnog ideala« kao i kršćanskoga vječnoga i transmundalnoga vrednosnoga određenja, nego sve postavlja na temelje individualne ovostranosti. On je priznavao samo idividualnu vrijednosnu hijerarhiju. Taj je pak individualizam imao svoju političko-kulturnu osnovicu u Stirnerovu anarhizmu.

Nietzsche, međutim, ukazuje kako se taj vrijednosni preobražaj, taj obrat neće pojaviti kao nenadani skok, nego će to novo doba dolaziti kroz duga razdoblja nihilizma, koji će se početi rađati u času kada će čovjeku ponestati cilj, kada neće osjećati određeni smisao života. A »tko ne poznaje cilj, ne može naći ni put.«

Taj se nihilizam upravo u Nietzscheovo doba počeo osjećati i pojavljivati na svim područjima javnoga života. Zar je onda čudno da su pogledi toga navjestitelja nadolazećih godina sa osjećajem krize građanskoga čovjeka postali aktuelni tek u našem stoljeću, daleko iza njegove smrti. A. Wenzl u svojoj studiji o Nietzscheu piše: »Nietzscheov »Zarathustra« i Haeckelova »Zagonetka svijeta« bile su, kako mi iz naše mladosti znamo, najčitanije knjige obrazovanih i poluobrazovanih ljudi prije prvoga svjetskoga rata.«

A mnoge su se Nietzscheove negativne slutnje na nesreću i ispunile u nadolazećim sudbinskim godinama čovječanstva, a što je u tom zbivanju po Nietzschea najfatalnija nepravda, da su ga upravo oni protiv kojih je pisao ubrojili u svoje istomišljenike i tako njegovu nauku iskarikirali do apsurda. A toj su karikaturi neki njegovi interpreti i nasjeli, a da samoga Nietzschea nisu ni čitali, jer inače ne bi to mogli tvrditi što o njegovoj nauci tvrde i iz nje izvode.

Ali ne bismo mogli razumjeti ni njegovu kritiku kulture ni njegov ekstremni individualizam kad ne bismo pošli od osnovice sa koje je pošla i Schopenhauerova i njegova filozofija, a to je osnovica u kojoj je — kako rekosmo — fundamentalna kategorija *uma* bila zamijenjena sa kategorijom

volje. I Nietzscheova filozofija je filozofija volje. *Voluntarizam* koji je otvarao posve druge horizonte od voluntarizma njegova učitelja, no od kojega je preuzeo dvije fundamentalne filozofske teze, a to su negiranje mrtve materije, mehanicistički organizirane ili logički fundirane materije kao osnovnog principa svega bitka i mjesto toga prihvaćanje kategorije bivanja i volje kao osnovice bitka, a, na drugoj strani, podvlačenje etičkog kulturnog zadatka i uloge čovjeka u svijetu.

II

Kad se postavlja pitanje upravo kod Nietzschea nije li on više pjesnik ili kritik kulture nego filozof, onda treba reći da je on u biti filozof jer je sa jednog *univerzalnog* aspekta promatrao i probleme i vrednote i oblike svoga vremena, koji su upravo sa toga univerzalnoga — a to će reći filozofskoga — aspekta dobivali svoje objašnjenje i ocjenu. Pod neodoljivim utjecajem Schopenhauerove filozofske koncepcije u osnovnim antitezama racionalizma i voluntarizma na jednoj strani, a optimizma i pesimizma, na drugoj, kao razilaženju u duhovnom životu ovoga značajnoga razdoblja evropskog kulturnog zbivanja, Nietzsche zauzima svoj odlučni i beskompromisni stav. Nietzsche je radikalni antiracionalist i dosljedni voluntarist poput Schopenhauera, ali bez Schopenhauerovih konsekvencija. Nietzsche je i darvinist i u svojoj antropološkoj koncepciji antidarvinist. On je čak u jednom razdoblju svoga života i pozitivist, tako da se može reći da kroz njegovu filozofsku misao prolaze najznačajnije duhovne tendencije njegova vremena, koje on u različitim fazama svoga života na sebi svojstven način interpretira, sintetizira i ostvaruje svagda svoj osebujni filozofski aspekt.

Mnogi historiografi i dijele sveukupno Nietzscheovo stvaralaštvo u tri perioda: Prvi, pod utjecajem Schopenhauera i Wagnera. To je neke vrste njegovo *»umjetničko doba«*, a u kome obrađuje pretežito probleme kulture i problem stvaralačkog genija. Drugo, pod utjecajem *pozitivizma*, naturalizma i, napose, biološkoga *evolucionizma* (A. Comte, Ch. Darwin i H. Spencer), a po kojim mu idejama jačina života postaje i u antropološkoj sferi vrijedna. U to je vrijeme došlo do sloma

prijateljstva sa Wagnerom, koji se bio sa »Parsifalom« priklonio idejama kršćanstva. U trećem periodu bio je Nietzsche obuzet idejom *natčovjeka*, u kome zapravo nastoji prevladati tada sveopće aktuelne teze jedne naturalističke antropologije i idejom natčovjeka odijeliti čovjeka od životinje.

I doista ta se razdoblja mogu tako u Nietzscheovu razvoju dijeliti, ali ona zapravo nisu odijeljena nego povezana, i to na način kako se često kod genijalnih ljudi nalazi, da se oni čitav svoj život razvijaju u kontinuiranom unutrašnjem dijalogu sa samim sobom. Nietzsche u Schopenhaueru nalazi antiracionalističku i voljno-životnu tendenciju kao osnovnu oznaku ljudskoga bića i žića. U Wagneru nalazi ostvarenja novih oblika stvaralačke kulture, ali kada Nietzsche osjeti da se Wagner priklanja ideji kršćanstva, koju je on uvijek smatrao izrazom reakcionarne i nestvaralačke volje, entuzijazam mu za Wagnera i njegovu glazbu nestaje, a on prihvaća ideje pozitivističko-prosvjetiteljske s kojima se odmah mogao složiti u izrazitom njihovom antikršćanskom stavu. No dugo nije Nietzsche mogao ići putovima znanstveno-pozitivističkih pogleda, jer ga oni nisu mogli filozofski zadovoljiti. Trebalo je prevladati pozitivističku antropologiju, jer iako je život čovjeka sam po sebi vrijedan (lebenswert) on mora postati i čovjeka dostojan (menschenwürdig), a to je tek zadaća ljudskoga življenja. U tome se upravo Nietzsche bitno razilazio s moralnom filozofijom i Comtea i Darwina i Spencera, koji su postavljali teoriju o nužnoj evoluciji svega što živi. Nietzsche smatra da je dosadašnji kulturni tok nazadovao, a ne evolvirao, pa ga ne treba i dalje slijediti nego negirati i u drugom smjeru upraviti. A to je upravo zadatak koji je izražen u ideji »natčovjeka«, idealu koji imade prije svega kulturno-etički smisao. »Zaratustra« to najbolje tumači.

III

Već u svom prvom značajnom djelu »Rođenje tragedije iz duha muzike« preuzima Nietzsche od Schellinga i Hegela pojmove dviju polarno suprotnih ali i neotklonivih moći i tendencija života, koje se očituju u grčkom umjetničkom stvaralaštvu, onda i u grčkoj duši, a po tome i u grčkom životu

uopće. Nietzsche ih po Schellingu naziva *dionizijskom* i *apolinskom* tendencijom prema grčkim bogovima Dioniziju i Apolonu. Dok je Dionizije simbol opojnosti, strasnosti i neoblikovane, kadgod i razaralačke, a u isti mah i stvaralačke pravolje, kako se neposredno izražava u muzici, Apolon je simbol umjerenosti, kontemplativnosti, reda mjere i harmonije kako se izražava najadekvatnije — kad se radi o umjetnosti — u arhitekturi.

Međutim, te životne komponente, koje Nietzsche pronalazi u analizi grčke kulture, komponente su svakog ljudskog stvaralaštva, svakog ljudskog života, svakog oblika ljudske opstojnosti. To je sa jedne strane uvijek tendencija razumne refleksije, promišljenosti, uređenosti, discipline, a, sa druge strane, usrdnosti, čustvenosti, spontanosti, iskrenosti, ali i dubine i neiscrpne moći iz koje izvire sve novo. Kad se te neugasive i neotklonive tendencije života ne usklade, a postignut je izvjestan stupanj razvoja, onda ona prva često ubija stvaralaštvo, iskrenost, zanos i postaje više manifestacija vanjštine nego unutrašnjosti ljudskog bića. Ona ga preobrazi do lažne karikature, u kome stilu može da živi i da se održava — obrazovani filistar. A upravo njega mrzi Nietzsche najviše.

Za tu svoju tezu, koja je zapravo analiza njegova vremena, nalazi Nietzsche potvrdu u staroj grčkoj kulturi. Za njega je razdoblje do Sokrata ono pravo stvaralačko razdoblje. Grčka mu je tragedija apolinski izraz dionizijskih težnja, pa, prema tome, i pravi izraz punoga jedinstvenoga života. Predsokratsko doba je stvaralačko doba grčke filozofije, a time i života uopće. I onda se pojavio Sokrat, koji je — misli Nietzsche — bio rušilac te spontane stvaralačke kulture, jer je svojim »uništavajućim« racionalizmom, svojom tezom da je znanje krepost, stavio težište života na trijezno, razumsko rasuđivanje, u kome je bila ukinuta iskra stvaralačke, emocionalne spontanosti ljudskoga bića. Dionizijska komponenta zanosa, opojenosti, oduševljenja, nepromišljenosti ali i oduševljenosti bila je potisnuta od apolinske razumske hladnoće, koja treba da ljudskim životom vječno dominira unoseći svagda u taj život principe reda i mjere. Time je bilo svjesno uništeno stvaralačko jedinstvo života, u kome su nužno obje strane sadržane, a ostavljena apolinska komponenta koja treba da vječno potiskuje onu dionizijsku.

Na distinkciji tih dviju komponenata ljudskoga života i stvaralaštva — od koje ona apolinska predstavlja na neki način racionalnu sferu čovjeka — ipak su obje u volji osnovane, iz volje izviru, pa tu upravo leži onaj odlučni momenat koji nije koncepciju Nietzscheova voluntarizma odvodio na zaključke njegova učitelja Schopenhauera, nego ipak više-manje na pozicije životnog optimizma, jer u svim nevoljama i trpnjama života, u svim manifestacijama ništavila, ipak su snage zanosa i stvaralaštva — a to će reći elana i volje za životom — neiscrpljive. A upravo ta volja za afirmacijom života ne može biti nikada prevladana idejom negacije života odnosno nirvanom, kako je pesimistički voluntarizam, uočujući samo turobne strane života, izvodio. I koliko god i Nietzsche vidi i nevolje i vječne neotklonive teškoće života, toliko na drugoj jasno otkriva da čovjek, dok živi, nastoji teškoće i nevolje života otkloniti. I ta ljudska permanentna težnja za boljim i borba sa zlim predstavlja svagda djela najveće herojčke ljudske prirode koja i kad znade da ne može konačno i za vazda pobijediti — jer su i lice i naličje života, pozitivne kao i negativne strane življenja, vječno nazočne — ipak u borbi za boljim ustraje i vječno tu borbu započinje novim elanom. A sam taj neuništivi elan, zdravi poriv, snažna volja, daje samom životu najvišu vrijednost i završni smisao, a ujedno je i bit toga života samog. Život koji nije prožet tim zdravim, stvaralačkim, snažnim elanom, nego slabošću, otuđenjem i bolešću, negacija je smisla i vrijednosti života samoga. Stvaralački pak elan je garancija i izvor novih mogućnosti života. Svijet i život su kao mogućnosti mnogo bogatiji od svih dosadašnjih datosti života i prezentnosti žića, a volja je izvor svih tih mogućih novih potencijalnih realizacija bitka. Borba za održanje života kao nagonska, odnosno voljna, borba svega što živi očituje se u sferi ljudskoga žića kao borba za čovječnost, koja je izražena u ideji *natčovjeka* tj. čovjeka *koji nadilazi životinju*. Nasuprot Schopenhauerovom pesimističkom voluntarizmu, Nietzsche zastupa očito borbeni, *heroički voluntarizam*. Taj pak heroički voluntarizam jasno je izražen u Nietzscheovoj formuli kojim je naslovom obilježeno i njegovo posthumno djelo, a ta glasi »volja za moć«, a koja je identična sa pojmom volje za životom. Volja za moć nije samosvrha nego sredstvo života. Prema tome, ne radi se o kakvomgod životu, nego o životu koji odra-

žava osebujnu *stvaralačku snagu*. A ona predstavlja po samoj Nietzscheovoj formulaciji »posljednji fakat do kojega mi možemo prodrijeti«, a na kojem se osniva sve postojeće. Volja je tako fundamentalna ontološka kategorija Nietzscheova filozofskog sustava. Sve postojeće je u osnovi »volja za moć«. Sve pak postojeće je svagda u nastajanju, u bivanju koje pokreće, koje vječno aktivira »volja za moć«.

Sve je postojeće u stanju vječnog nastajanja. Imade karakter akcije u kojoj se očituje volja kao izvor svih oblika dane i zadane zbilje. U ljudskoj se sferi ono očituje kao permanentno, stvaralačko dohvatanje svijeta u njegovoj svagda novoj datosti. Volja u Nietzscheovu smislu znači zapravo ono htijenje koje hoće samo preko svoje pozicije da pređe (Über — sich — hinaus — wollen). Volja se svagda u ljudskom životu očituje kao pokušaj novoga stvaralaštva, kao eksperimenat koji može, ali i ne mora da uspije, ali u njemu je tajna ljudskoga života. U uspjehu leži radost, a u svakom pokušaju onaj herojčki motiv stvaralaštva koji se odražava svuda u Nietzscheovoj teoriji života, koja kulminira u tezi da najviši oblik ljudske opstojnosti leži u *činu*. I uz tu se upravo misao nadovezuje ono određenje smisla života koje se sastoji u ostvarivanju ovozemaljskih svestrano razvitih vrednota ljudskosti, koje su složene u ideji natčovjeka, čovjeka koji se izgrađuje »nad« animalnom opstojnošću ljudskom. I čini se da ga je upravo ta misao oslobodila od pesimističke konsekvencije Schopenhauerova voluntarizma. Nietzsche u svome spisu »Vesela znanost« (»Die fröliche Wissenschaft«) u poglavlju 85. (»In media vita«) kaže: »Ne! Život me nije razočarao. Iz godine u godinu nalazim dapače da je on sve bogatiji, poželjniji i tajanstveniji, a pogotovu od onoga dana kada mi se pojavila kao veliki oslobodilac misao da bi život imao biti eksperimenat spoznavaoca, a ne dužnost, sudba ili varka. A spoznaja sama — koja može za nekoga drugoga biti nešto drugo, npr. počivaljka ili put do počivaljke ili zabava ili ljenčarenje — za mene je ona svijet opasnosti i pobjeda u kome imadu i heroička čuvstva svoja zabavna i borbena poprišta: *Život kao sredstvo spoznaje.* S tom pretpostavkom u srcu ne postaje se samo hrabriji nego se s njom dapače veselo živi i veselo smije. I tko se uopće znade dobro smijati i dobro živjeti ne razumije li se taj prije svega u borbu i pobjedu.«

IV

Kao dosljedni voluntarista dakako da ne priznaje ni mogućnost jedne apsolutne spoznaje. Nietzsche izričito otklanja i pobija mogućnost bilo kakve metafizike kao spoznaje »pravoga svijeta«. Za njega su ne samo predmeti religije nego i predmeti metafizike izmišljeni »izasvjetovi« (Hinterwelten). Spoznaju shvaća u smislu kritičkog pozitivizma kao moguće supozicije koje u okviru voluntarističke koncepcije i znače svagda pokušaj i održivost jednog gledišta za ograničeno vrijeme. On, prema tome, otklanja pozitivističko-naivnu koncepciju teorije odraza, po kojoj je svijest više ili manje pasivni primalački aparat. Svijest koja imade svoju osnovicu u volji u spoznajnom je aktu nužno aktivna i stvaralačka. No sva su znanja ljudska konačna, zbroj konačnih pogleda beskonačkoga svijeta je različit. Nietzsche u svojoj spoznajno-teoretskoj koncepciji, prevladavajući naivnu teoriju odraza, a stojeći na stanovištu voluntarističkog biologizma, dolazi zapravo do prave pragmatističke teorije. »Istina je relativna i treba da služi životu. Ona je životno sredstvo u borbi za opstanak, pa je svagda uvjetovana oblikom u kojem su spojene realne komponente života. A te su uvijek drugačije«. Zar je onda čudno da Nietzsche veli: »Istina je vrsta zablude bez koje određena vrsta živih bića ne bi mogla živjeti.« »Istine« su dakle svagda koristonosne i subordinirane praktičnoj životnoj potrebi. Dakako da je time jasno postavljena ne samo antiidealistička nego i antipozitivistička spoznajna teorija.

Koliko je, međutim, u spoznajnoj teoriji pragmatist, u etici je izraziti predstavnik *imoralizma.*

Vidjesmo da, govoreći o slobodi čovjeka, ukazuje na to da se ona ostvaruje »s onu stranu dobra i zla«. Budući da svi stvaraoci i nosioci novih ideja moraju nužno biti rušioci tradicije, a tradicija nije ništa drugo nego legalizirana zaštita slabića, to bi bilo teško u izrazu koji se zove »volja za moć« i u tezama »prevrednovanja svih vrednota« naći stabilitet moralnih načela. A Nietzsche to nikada nije ni tražio. Rogotovo kad znademo da je sa odbacivanjem religije odbacio i svaku transcendenciju moraliteta.

U samoj analizi postojećih moralâ nalazi Nietzsche svuda postojeću istu alternativu: »moral slabića« koji se udružuju u stado (»Herden«) i moral »jakih« pojedinaca (»Herren«). To

za njega nisu klasne, nego moralne antiteze. U »Antikristu« pokazuje kako je upravo po svojoj moralnoj koncepciji »kršćanstvo vječna sramotna oznaka čovječanstva«, jer je nastojalo ovjekovječiti moralna načela onih manje vrijednih, dekadenata i filistara sviju vrsta. Nasuprot njima, stoje ideali jačih, a to će reći plemenitijih i boljih, koji su jedini nosioci progresa kao otkrivači novih vrednota. Time Nietzsche postavlja kult velikih ličnosti, a obara se principijelno na sve tradicionalne oblike moraliteta. Tek je ličnost pravi čovjek, a onaj poslušni, lijeni i bezvoljni je tek biće čovjeku slično (»Scheinmensch« = »prividni čovjek«). Čovjek je u svojoj opstojnosti uvijek napeti luk između životinje i natčovjeka.

I te su kontroverze u interpretaciji morala izazvale široka raspravljanja, a njima su naročito bile pogođene sve konzervativne koncepcije, jer nijedna od njih nije imala hrabrosti da značenje vrijednog pojedinca stavi nad bezvrijednost masa. To se usudio jedini klasični, zaboravljeni dijalektičar Heraklit.

Sa tezama o ideji natčovjeka i vječne izvorne stvaralačke volje za moći povezuje Nietzsche i misao »vječnog vraćanja«. »Veliki kotač nastajanja kreće se uvijek i vazda iznova«, pa Nietzsche uočava vječni povratak istoga. To je perzijska ideja, koja je izražena u Zaratustrinom kultu, a u kome se govori »o vječnom povratku sviju stvari«. Mnoštvo je životnih kombinacija moguće, ali vječnost je ipak neizmjerna, a sve njene formacije u konačnom i prolaznom životu prima Nietzsche kao pozitivnu afirmaciju. I zlo se tako uvijek vraća. No ta misao ne vodi kod Nietzschea do pesimističkih zaključaka kao kod Schopenhauera. Čovjek se mora naučiti podnositi svako zlo. Tu se očituje unutrašnja snaga volje, koju ličnost imade nad samim sobom. Treba zavoliti i tu sudbinu (»amor fati«) i snagom lične volje je prevladavati. Afirmacija takva života predstavlja optimizam jake volje.

V

Nietzscheova filozofija od svoga polazišta kada je analizirao klasičnu grčku kulturu i nalazio u njoj jasno vidljive ali i permanentne antiteze svake prave ljudske egzistencije koja se očituje u dionizijskoj i apolinskoj komponenti, pa sve

do njegova priklanjanja darvinističkom obliku naturalizma, on je u svim svojim razvojnim fazama života predstavljao oštroga kritičara tada, a još i sada, aktuelne građanske kulture.

Njegova teza i po njoj provedena životna analiza o »obratu svih vrednota« jasno je označavala krizu kulture — i življenja uopće — njegova vremena. Ona je bila jasan uvid u dekadenciju vremena u kojem je živio, ali gdje su se već jasno otkrivali horizonti nihilizma koji će tek doći. Nietzsche je bio kritičar postojećeg, prorok nadolazećeg i pokazatelj onoga što bi trebalo da se čini, da se život pokrene sa stranputice kojom kroči.

Iako pod jakim utjecajem — čak možemo reći zanesen darvinizmom, a djelomično i pozitivizmom — nije upao u koncepcije njihova naivnog i fatalističkog naturalizma. Život i unapređenje uvjeta života jest glavni smisao življenja, ali za čovjeka ne u sloju animalnosti, pa čak ni ljudskosti koja se iscrpljuje u golom življenju, nego u oblicima života koji nadilaze samu naturalnu opstojnost u sloju *nad*naturalnom. Sa polazišta naturalizma Nietzsche prevladava sam taj naturalizam. Ne leži smisao i zadatak života u »sadržaju života« nego u njegovu unapređenju, u uzdizanju na viši stupanj. A to treba da ostvari *nat*čovjek, a to je čovjek koji se ne iscrpljuje i ne iživljuje samo u animalnosti, nego u duhovnim vrednotama, koje tvore kutluru, nalazi svoj poziv, smisao i zadatak. Time je Nietzsche postavio novi ideal čovjeka. Ali to ne mogu svi. Većini je lakše i udobnije živjeti po principima većine, po principima prosječnosti, po principima mase. Filistar je prezira vrijedan, ali najbrojniji tip suvremenog civiliziranog čovjeka. Nije lako uzdizati se nad mase i protiv masa koje su uglavnom zadovoljne kad zadovolje svoje vegetativne potrebe. Biti natčovjek znači biti heroj u duhovnom smislu, a to će reći aristokrata. Aristokrati ne po rođenju, ne po privilegijama, nego po vrijednosno-stvaralačkom zalaganju, po usmjeravanju i reguliraju voljnih stremljenja, koje se inače javljaju u svim slojevima i oblicima života. Upravo u idealu natčovjeka leži po mišljenju Nietzschea i smisao i zadatak pojave čovjeka na zemlji. S tom idejom je u voluntarističkoj metafizici prevladao pesimističke i postavio optimističke temelje filozofiji života. S tom svojom etičkom koncepcijom bio je u suprotnosti i sa kršćanskom etikom i sa

Kantovom etikom kao i sa vladajućim utilitarizmom, koji smatra da je najviši cilj moralnoga djelovanja, »što više sreće što većeg broja ljudi«.

Nietzsche je tako bio protivnik kršćanstva, dekadentnih pučkih pokreta i nacionalizma svih varijanata, a navjestitelj ideje općeevropske kulture. Jedan je od najznačajnijih mislilaca na početku našega stoljeća, koji je svojim idejama više utjecao poslije smrti nego za života, kao svi veliki mislioci prošlosti. Napose zbog toga jer nije smatrao da je filozofija samo čisti intelektualni aspekt na život, nego u isti mah snaga koja na svoj način oblikuje život. Time je postao začetnik »filozofije života«, filozofskog smjera koji se kreće oko centralnih pitanja o smislu, cilju i vrijednosti ljudskoga života uopće. Njegovo snažno djelovanje nije samo posljedica njegovih ideja nego i briljantnog stila kojim je svoje misli izražavao. Mnogi ga zato s pravom i smatraju ne samo filozofom nego i pjesnikom.

A ono što je i danas od Nietzschea živo i aktuelno ostalo, to su pitanja, to su otvoreni problemi i otvoreni novi horizonti koje je on svojim misaonim nastavljačima ostavio. On je uzbudio evropsku kritičku svijest i još više savjest. To je problematika koja je općenito življa u našim danima nego u vremenu u kome je živio i mislio Fridrich Nietzsche. On je jedan od najznačajnijih preteča našega doba.

AUGUSTE COMTE I POZITIVIZAM

I

*Auguste Comte** je ono značajno ime novije filozofske misli koje je po svojim filozofskim idejama imalo — a i danas imade! — daleko širi utjecaj nego što ga imade sam njegov filozofski sustav u cjelini. Ne samo riječ nego i ideja »pozitivizma« je ideja koja je ušla u duh suvremene filozofije, a privukla

---

* *Auguste Comte* (1798—1857) rođen je u Montpellieru kao sin strogo katoličkih malograđana. Odgajan je najprije u samostanskoj uskoći, ali naročita nadarenost za matematiku omogućila mu je studij u Ecole Polytechnique u Parizu. Međutim taj trogodišnji studij nije završio, jer ga je revoltirala nastava na njoj. Postao je sekretar i suradnik u časopisu »Organisateur« (od 1817—1824), što ga je izdavao socijalista-utopista grof Henri von Saint-Simon. Od Saint-Simona preuzeo je mnoge ideje, i ako je kasnije taj utjecaj označavao u negativnom smislu. Najprije mu se divio, a poslije ga omalovažavao. Već je 1822. Comte postavio sebi životni zadatak koji je naznačen u raspravi pod naslovom »Plan nužnih znanstvenih radova, po kojima bi se reorganiziralo društvo«, a to je za dvije godine sistematski razradio u djelu »Sistem pozitivne filozofije«, u kome je na enciklopedijski način razradio novu nauku o povijesti i društvu. O tome je držao i sam privatna predavanja, kojima je jedno vrijeme prisustvovao i A. v. Humboldt. Međutim, premoren od rada, Comte je morao jedno vrijeme provesti na živčanoj klinici. Njegov psihički lik očitovao je od djetinjstva natprosječnu darovitost, izvanredno pamćenje, ali i neke psihopatske karakteristike kao emocionalnu hladnoću i pretjeranu umišljenost. Izgubivši poslije bolesti mjesto, živio je neko vrijeme oskudno od pomoći svojih prijatelja, prije svega J. St. Milla, njegova sljedbenika u Engleskoj. Zasluženu profesuru nije nikada postigao, a izvor zarade bila mu je privatna poduka u matematici. U životnom je očaju čak jednom pokušao i samoubojstvo. Od 1830—42. izašlo je u 6 svezaka njegovo djelo »Cours de philosophie positive«. Od 1852—54. izašlo je u 4 sveska njegovo djelo »Systeme de politique positive ou traité de sociologie«, a 1857. njegov »Catéchisme positiviste«. Jedno od posljednjih njegovih djela nosi naslov »Religija humaniteta«, u kome zastupa ideju jedne nove »ateističke religije«. Štampao je i mnogo drugih za filozofiju manje značajnih rasprava. Umro je osamljen u Parizu godine 1857.

k sebi i mnoge koji inače sa filozofijom nisu bili dublje povezani. Ona zapravo predstavlja određeni tip životnog odnosno znanstvenog nazora na svijet, nazora koji prelazi okvire filozofije i postaje opći osnov znanstvenog istraživanja.

Iako je Comte nominalno osnivač pozitivizma, sama ideja toga filozofskog pogleda rasla je i dozrijevala već ranije, a možemo reći da se po jednom dijelu svojih shvaćanja nadovezivala na prosvjetiteljska stremljenja koja su se javljala oduvijek u razvoju evropske kulture. To su shvaćanja koja se izražavaju u povjerenju u ljudski razum i s time u vezi u vjeri u to da je razum, koji adekvatno spoznaje stvarnost i po njoj organizira život, uvjet neminovnog progresa. Pozitivizam je svakako produkt prosvjetiteljskog shvaćanja čovjeka i njegove moći i uloge u svijetu. Zar je onda čudno da Comte doslovno veli: »Ljudskom je poviješću svagda dominirala povijest ljudskoga duha«. Prema tome ozdravljenje društva treba tražiti samo u vladavini pozitivnoga znanja.

Pozitivizam je nastao povijesno uvjetovan na jednoj strani kao reakcija na spekulativni idealizam — a na drugoj strani potkrijepljen velikim uspjesima prirodnih znanosti. Pojam »pozitivan« kao »realan« odnosno »stvaran« suprotstavlja se pojmovima »imaginaran« i »spekulativan«. On označava sve zbiljsko i suprotstavlja se pojmu negativnoga i nezbiljskoga. Pozitivizam je nastao i razvio se kao suprotnost Hegelu, kao borbena antimetafizička tendencija, a povezan je s uvažavanjem i divljenjem uspjesima prirodnih, a naročito primijenjenih nauka i tehnike. Pozitivizam hoće da predstavlja radikalni empirizam, a proklamira se »čistom filozofijom iskustva«. Svoje korijenje imade u pogledima Humea i d'Alamberta. Sama misao pozitivizma, kako je bila formulirana po Comteu, imala je, kako ćemo vidjeti, snažan utjecaj i na mislioce izvan Francuske kao malo koja ideja nastala u njegovoj domovini. Kao ideja je još i danas dominantna u mnogim pokušajima, koji se nazivaju filozofskim, pa čak i onda kada nose upravo u sebi antifilozofsku tendenciju. Pozitivizam je duh koji je duboko ukorijenjen općenito u misaonim tendencijama naših dana, i to danas više izvan okvira filozofije kao duh vremena i kao »filozofija« vanfilozofskih domena znanstvene ljudske svijesti.

II

Ako hoćemo razumjeti Comteove filozofske poglede, ne smijemo zaboraviti na njihov izvor. Na početku svoga razvitka, kao pristaša francuske revolucije, već je zarana pokazao smisao za politička pitanja. Brzo je to neodređeno stanovište zamijenio oduševljenjem za teze utopističkog socijalizma, jer se nije mogao suglasiti s idejama prosvjetiteljskoga individualizma. Bio je u mladosti na strani politički izrazito lijevog fronta. Comte je ne samo učenik nego i tajnik u službi *Saint-Simona* (1760—1825) a preko njega i učenik *d'Alamberta* (1717—1783). Od njih je prihvatio i do konca se života držao njihove teze da znanstvena istraživanja valja aktivistički primijeniti na socijalne odnose ljudi, zapravo na sam život ljudski u cjelini, koji se očituje u permanentnom stvaralaštvu, u kome se ljudsko društvo, a i čovjek u njemu, neprestano mijenja. Zar je onda neobično da je Saint-Simon označio povijest kao stvaralački put kojim je čovjek išao uvijek prema svojim određenim ciljevima, a koji se dosada izražavao kao borba suprotnosti interesa. Treba sada otkriti zajedničke ciljeve, a to će reći, zajedničke interese društva, otkloniti dotadašnje protivurječnosti i po svjesnosti uviđenih ciljeva omogućiti njihovo ostvarenje. Saint-Simon drži da valja znanost, prije svega »socijalnu fiziologiju« (kako on naziva sociologiju!), u tom smislu obraditi i usavršiti u vidu toga njenog osnovnog zadatka, pa će se onda u novom društvenom sistemu — gdje će osnovne smjernice davati samo učenjaci i industrijalci (koje smatra proizvođačima!), i to samo u interesu radnika — država organizirati na principu samoupravljanja radničke organizacije, po kojoj će svatko biti nagrađivan prema svojim sposobnostima i svome radu a nestat će društvenih parazita. Auguste Comte je sljedbenik tih utopističko-socijalističkih ideja iako je kasnije tu izvornost negirao.

Od *d'Alamberta*, učitelja Saint-Simona, značajnog francuskog enciklopediste, prihvatio je Comte misao da mi zapravo nikada ne možemo spoznati zbiljske uzroke stvari, nego uočavamo tek relacije u pojavnosti svijeta. Sve spoznavanje počiva na osjetilnosti, a mišljenje imade tek funkciju povezivanja, redanja i kombiniranja, koje nužno ostaje za svagda relativno. Relativizam je osnovna karakteristika ljudske spoznaje, a sve pak ljudsko znanje u antitezi i negaciji teologije

treba svesti na poznavanje pozitivnih činjenica u okviru prirodnih nauka. Tako da i osnovni principi morala treba da izrastaju iz pravilno shvaćenog prirodnog interesa koji uzima u obzir blagostanje sviju pa tako i etika može postati prirodnom ili pozitivnom naukom. Od tih osnovnih misli, koje zapravo predstavljaju izvorne teze pozitivizma, pošao je u svom filozofskom razmišljanju A. Comte.

Samo ga je pak školovanje u Politehničkoj školi u Parizu oduševilo za tehničke znanosti i dalo obilježje čitavom njegovu životnom nazoru. Fizika mu je postala uzor znanstvenosti, pa tek nju po njenim već utvrđenim i efikasnim metodama treba dopuniti. I problem čovjeka je tako postao dio fizike, pa uz mehaničku, organsku i druge fizike treba da se konstituira i obradi i »socijalna fizika« (sam izraz je Hobbesov!) ili »sociologija«. To je bio postulat njegove jedinstvene sistematizacije znanosti.

No vidjelo se već zarana da Comte neće biti samo vjerni sljedbenik svojih učitelja, nego da će od tih početnih stavova krenuti svojim osebujnim putem.

Već kao 24-godišnji mladi učenjak napisao je spis pod naslovom »Plan osnovnih znanstvenih radova da se reorganizira društvo«, u kome zastupa tezu suprotnu teoriji revolucije, koja bi dovela ili do vladavine reakcionarne aristokracije ili do anarhične demokracije. Zato treba da rezultati i pogledi znanosti kao osnovice dovedu mirno do budućeg sretnog društvenog uređenja. Ta misao je postala misao vodilja njegovih daljnjih razmišljanja iz kojih je proizašla njegova teorija *scijentističkoga humanizma*, po kojoj znanstvena otkrića treba da posluže kao osnovica budućem uređenju države i društva. Već u svom polemičkom spisu »Rad i napredak« (1848) zastupa Comte tezu da se moralne i socijalne činjenice mogu jednako tako egzaktno proučavati kao i prirodne pojave, pa je u vezi s tim uvjerenjem i osnovao znanost kojoj je i dao ime sociologija, a i smatrao ju je prirodnom znanošću. Pod konac života, kad je već prelazio na stranu konzervativaca (»Appel aux conservateurs« — 1855) i kad je programirao »stranku istinskoga reda«, naglašava istu misao, da se javni politički život može konstituirati samo na principu sporazuma ideje reda i progresa, ako hoće da ostvari čovjeku dostojan oblik života. Smatra da će se na tom principu moći ostvariti i buduća zajednica cijeloga čovječanstva.

Obrazovan matematičko-politehnički, oduševljen za ideje utopističkog socijalizma, nošen optimističkim tezama prosvjetiteljstva, Comte je izgrađivao sistem svojih antispekulativnih misli, kojih je utjecaj još danas u duhovnom životu Evrope — a i izvan nje — aktuelan. Za njega spoznaja i teženje za istinom nije proizašlo iz radoznalosti ljudske, nego iz želje da se poboljšaju uvjeti individualnog i socijalnog života. Ono je u osnovi koristonosno. Preko pozitivnih nauka i pozitivne filozofije, koja treba da služi kao osnovica moralu, politici i religiji, moći će se ostvariti pozitivan, a to će reći ubuduće vrijedan realan oblik ljudskoga života. A to je konačno smisao sve teorije, da posluži praksi.

III

Sam se Comte — uz već spomenutog Saint-Simona i d'Alamberta — poziva na svoje preteče, među koje ubraja Bacona Verulamskoga kao osnivača empirizma, a i Davida Humea predstavnika asocijacione psihologije i iz nje izvedenog spoznajnoteoretskog skepticizma. No nisu mu nepoznati sustavi Descartesa i Leibniza, koje smatra začetnicima moderne sistematski izložene filozofske misli. Kantov transcendentalizam i u njemu postavljen problem »stvari o sebi« bio je također misaoni kompleks od koga — u antitezi — polazi Comte.

Comtea ne uznemiruje problem »stvari o sebi«, jer smatra da svako spoznavanje jest i ostaje samo ljudsko spoznavanje, pa prema tome nema smisla postavljati u Kantovu smislu neko kritičko ograničenje u vezi s pitanjem mogućnosti metafizičke, transcendentne i apsolutne spoznaje, jer ni nema ničega apsolutnog, što bi datim fenomenima ležalo u osnovi ili biti. Jedini je apsolutni princip da je sve relativno. Prema tome, nema razloga tražiti neke prve uzroke ili posljednje svrhe stvari.

Svaka spoznaja je samo ljudska spoznaja, kojom se spoznaju tek *pojave* svijeta i *relacije* koje među tim pojavama vladaju. Besmisleno je, prema tome, postavljati bilo kakvo, pa čak i granično metafizičko pitanje, kojim se pita za stvar o sebi. To je za Comtea prividni problem, koji valja ukloniti iz filozofije jednako kao što je on uklonjen iz prirodnih

znanosti. Danas u prirodnim znanostima neće nitko postavljati negdašnje pitanje o »skrivenim kvalitetama« stvari i pojava. Promatrajući pojave sile teže i zakonitosti u toj sferi pojavnosti, nitko od prirodnih učenjaka neće pitati za prauzroke, kao što je to negdašnja znanost činila. Isti način po kome slijedi uklanjanje svih »prividnih problema« iz područja prirodnih znanosti valja radikalno provesti i u filozofiji.

Comte tako zauzima radikalno antispekulativno, antimetafizičko stanovište. On ističe kako se sva dotadašnja filozofska odnosno metafizička spoznaja može okarakterizirati kao »vječni sukob sistema i pravaca«, koji nikada ne dovodi ni do kakva jedinstvena, a onda ni vrijedna rezultata. On je besplodan i beskoristan, jer protivurječni konstruirani sistemi dovode do anarhije mišljenja, a po njemu i stvaralaštva uopće, te istim putem i do socijalnog nereda. A to proizlazi iz toga jer se pred filozofsko mišljenje postavljaju nerješivi zadaci i upotrebljavaju neznanstvene metode kojima je obilježen čitav dosadašnji kulturni razvoj, koji je bio ponajprije religiozan, a onda metafizički. Teologiju i metafiziku treba zavazda prevladati. Njihovih se reakcionarnih ideja treba osloboditi. Filozofija treba da se nadoveže na rezultate prirodnih znanosti. Metode znanosti i filozofije moraju biti identične. To su metode matematske prirodne znanosti. Putovi i predmet spoznavanja filozofije i znanosti treba da budu isti, a Comte ih naziva — *pozitivnim*. Atribut »pozitivan« — kaže on sam — znači isto što i »realan«. U tom pozitivnom aspektu otkrivaju se »činjenice« svijeta i života.

Ali valja odmah istaći da bi bilo pogrešno taj pojam činjenice shvatiti u smislu empirističkih shvaćanja, recimo Lockea i Berkeleya, koji polaze od zamjedaba i predočaba koje su po mišljenju Comtea često nesigurne. Doživljene pojave dobivaju značenje »činjenica« tek kad se povežu konstantnim vezama. Pojave postaju podaci znanstvene spoznaje kada se u funkcionalnoj konstantnoj povezanosti povežu u zakoniti red. Taj pak zakoniti relacioni red i tu neminovnu konstantnu funkcionalnu povezanost valja utvrditi egzaktnim znanstvenim, a tačnije rečeno, prirodoznanstvenim metodama sistematskog promatranja i eksperimenta.

Pojavnosti svijeta u smislu »činjenično danih« mogu biti utvrđene ili u isto vrijeme ili u slijedu, pa tako njih možemo povezivati ili u liku *statičnosti* ili u *dinamičkoj relaciji*. A

svaka činjenica kao podatak pojavnosti može biti znanstveno vrijedna i važna tek u jednoj i drugoj — u statičkoj ili dinamičkoj — povezanosti. (»Tout se réduit toujours à lier«) »Sve se svodi uvijek na povezivanje« prvo u obliku »pojma«, a drugo u obliku »zakona«, a to dvostruko povezivanje, taj princip koegzistentne i sukcesivne zakonitosti — primijenjen na svim područjima znanstvenog istraživanja — osnovni je princip Comteovih znanstveno-filozofskih metodoloških teza, a njime ujedno prelazi okvire empirizma. Njegov spoznajnoteoretski stav predstavlja tako osebujnu vezu empirizma i racionalizma, a te povezanosti kao zakonitosti imadu tendenciju da se izraze po mogućnosti u matematskim formulama, u čemu leži najviši zadatak egzaktne metode izražen u Comteovu pozitivizmu. Dakako da ta redukcija dovodi do ekstremnog sužavanja tematike i problematike sveukupnih filozofskih i znanstvenih istraživanja, a i sama *zakonitost* se mora po mogućnosti svesti na *što je moguće manji broj* tih zakona.

Otkrivanje pak ovakvih znanstvenih zakonitosti imade smisao samo u mogućnosti aplikacije u praksi. *Korisnost* je vrhovna determinanta i izvor smislenosti svega naučnoga istraživanja. Spoznaja, dakle, mora svagda imati praktičnu mogućnost ne samo verifikacije nego i aplikacije; aplikacije koja se ne ostvaruje samo u gledanju prema natrag, u tumačenju onoga što se dogodilo, nego još više treba da bude instrumenat za ukazivanje na ono što će se neminovno dogoditi (»Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir«) »Znati da bi se predvidjelo, a predvidjeti da bi se djelovalo«.

Kako po Comteovu mišljenju znanosti i filozofija ne predstavljaju odvojena istraživanja, a i treba da se međusobno dopunjuju, konačni je smisao filozofije taj da u višem jedinstvu sintetizira rezultate pojedinačnih znanstvenih dostignuća.

IV

Postavivši zadatak znanstvenom mišljenju i filozofiji da, otkrivajući fenomene, nalaze među njima zakonitosti koje ih povezuju, Comteu se nužno nameće potreba da pođe od jednostavnih do sve složenijih fenomena, pa, stvarajući tako red među njima, nužno stvara opću *hijerarhiju znanosti* u kojoj su one sustavno nanizane redom od onih jednostavnih

do najsloženijih. Sustavni slijed znanosti odredio je Comte ovako: *Matematika — astronomija — fizika — kemija — fiziologija — sociologija*. Psihologija je uz biologiju uključena u fiziologiju. Psihologija je po Comteovoj interpretaciji posve jednaka kasnijoj behaviorističkoj psihologiji, jer odbacuje introspekciju kao znanstvenu metodu, a psihički doživljaj tumači iz njihove objektivne djelatnosti.

Ovaj slijed nije ujedno i bivstveni neki poredak, jer viša znanost ne proizlazi iz niže nego se njoj svagda nadodaju nove i složenije činjenice. Tako bi bilo krivo biologiju izvoditi iz fizike i kemije, jer je fenomen koji ona obrađuje svojevrstan, pa prema tome neizvediv i neprotumačiv iz nižih disciplina, ali ipak aspekti i otkrića nižih disciplina služe kao baza za višu znanstveno-predmetnu nadogradnju. Jednako se iz fiziologije — čiji je predmet biološki individuum — ne da izvesti sociologija čiji je fenomen ukotvljen ponajprije u društvenoj strukturi, koju biologija ne vidi i ne poznaje.

Ukratko, klasifikacija znanosti je po Comteu provedena po stepenu »pozitiviteta«, a to će reći šire univerzalnosti. Matematika je tako univerzalnija i pozitivnija, jer njene zakonitosti su daleko šire nego zakonitosti sve viših ali ujedno i nižih, a u biti specijalnih znanosti. Matematika raspolaže sa najjednostavnijim i najelementarnijim »faktima« ili »fenomenima«. Na nju se nadovezuju sve kompleksniji slojevi »činjeničkih sastava«.

Tom svojom klasifikacijom, u kojoj je matematika fundamentalna disciplina, nastavlja Comte tradiciju Descartesa, Galileja, Newtona, koji su uveli matematiku kao uzor a i kao temelj znanstvenoga mišljenja uopće. Uz nju i logika ne predstavlja ništa više nego tek znanost o metodama pojedinih a prije svega prirodnih znanosti.

No ova jedinstvena klasifikacija i hijerarhija znanosti nosi u sebi još jednu supoziciju, a ta se sastoji u tome da nema razlike između povijesnih (ili duhovnih) i prirodnih znanosti. Tvrdeći da su zakonitosti sviju znanosti istovrsne on postavlja principe jedne univerzalne znanstvene metodologije. Metodologije koja, na jednoj strani, izvodi sve iz jedinstvenog matematskog sistema, a na drugoj je — sakupljajući znanstvenu građu — induktivna, analitička i postepena.

Tu znanstveno-metodičku hipotezu, a napose njegovu klasifikaciju znanosti, prihvaća i suvremeni neopozitivizam, a djelomično i ruska varijanta marksizma.

Za njegov filozofijski aspekat najznačajnija je u toj podjeli sociologija, kojoj je Comte i poklonio najveći interes sve od svojih ranijih spisa pa do »pozitivističkog katekizma«, gdje sociologija stoji u središtu interesa.

V

Sociologija, kojoj je Comte dao i ime, predstavlja zapravo filozofsku antropologiju, koju je on protumačio kao socijalnu fiziku. Ona obuhvata i tematiku psihologije i etike i filozofije povijesti i nacionalne ekonomije.

Za Comtea — poput Hegela — kategorija cjeline fundamentalnija je nego kategorija posebnoga i pojedinačnoga, pa tako treba i u društvenim naukama polaziti sa toga aspekta.

Polazeći od pretpostavke »socijalne fizike«, za Comtea je zadatak da navođenjem »činjenica« dokaže da u odnosima ljudi vladaju jednako određeni zakoni kao i u padu svakog kamena u prirodi. To je misao koju on nalazi u fizici, odnosno mehanici svojih preteča poput Hobbesa, Descartesa, Humea i dr. I oni govore o centrifugalnim i centripetalnim silama socijalnog života. Te su mehanicističke teorije bile dakle postavljene već prije Comtea, ali on smatra da je došlo doba (a to je doba pozitivizma!) kad treba sociologiju kao pozitivnu znanost jasno postaviti na sigurne noge.

Socijalni su fenomeni, po Comteu, najkompleksniji, najnesavršeniji i najpromjenljiviji, pa prema tome i najteži za istinsko, sistematsko istraživanje. Njihov karakter određuju u isto vrijeme i prirodne sile i povijesno zbivanje. Osim toga, sociologija imade svoj teoretski izvor u pozitivnoj filozofiji, a svoj pozitivistički izvor u potrebama društvene zbilje. Prema tome, sociologija, odnosno socijalna fizika, nastaje kao rezultat primjene pozitivno-znanstvene metode na zbiljske pojave društva.

I ako Comteova sociološka razmatranja nastavljaju na razmišljanja njegova učitelja Saint-Simona, ipak im izvor leži mnogo dalje — čak kod Aristotela, koji dokazuje da je

čovjek po prirodi društveno biće (»zoon politikon«), pa tako socijalni red počiva na spontanom i konstantnom ljudskom nagonu. No uz to je kod Comtea prisutna i Aristotelova misao da se društveni život u svojoj dinamici zbivanja svagda odvija pod vidom ideje mjere (harmonije), koja u danim uvjetima i oblicima života znači uvijek osebujnu sintezu.

Na te Aristotelove teze primjenjuje Comte svoj već i u drugim znanostima primijenjen statički i dinamički metodološki aspekt, pa tako onda uzima socijalni život kao socijalni organizam u njegovu vremenskom razvitku. Kao organizam nosi u sebi svu zakonitost *koegzistencije* dijelova a kao razvitak zakonitost *sukcesije*. Ljudsko je društvo uvijek funkcionalna cjelina čiji dijelovi stoje u kontinuiranom uzajamnom djelovanju.

Kada tako uz svoj povijesni aspekt na društvo — o kome će biti riječ malo niže! — promatra različite oblike vladavine onda svagda nalazi da specifičnim institucijama vladavine odgovaraju određeni tipovi ljudske opstojnosti. Drugim riječima, s određenim su institucijama povezani određeni običaji i ideje. Ne mogu se ideje mijenjati a da se ne mijenja i njihov izvor koji je sadržan u strukturi institucija, životnih oblika i običaja. Ta konstantna ovisnost ulazi u tematiku socijalne *statike*, dok se pak sam povijesni tok njihovih promjena nalazi u zakonitosti povijesne progresivnosti, koju Comte naziva socijalnom *dinamikom*.

I u okviru svoje teorije povijesnoga razvitka, koji se očitovao u tri stupnja, odnosno *stadija*, Comte *eksplicira* i koncepciju svoje socijalne statike.

Prvotnom *teološkom* stadiju odgovara vojnički institucionalni poredak, koji određuje disciplinu tjelesnog i duhovnog odgoja i s time skopčane uniformnosti ideoloških usmjeravanja i doživljavanja. Drugom ili *metafizičkom* stadiju odgovara juristički institucionalni poredak sa strogim lučenjem pravnih sfera, koje nužno dovodi do permanentnog protesta i revolta koji idu za rješavanjem tih juridičkih ograničenja. To razdoblje imade prelazni karakter i predstavlja trajni stadij revolucija, jer racionalne konstrukcije prouzrokuju pokušaje rješenja putem pobune uma protiv konstrukcija koje se ne mogu do kraja racionalno braniti. Ni juristi ovoga stadija nisu često bolji od teologa iz predašnjeg stadija. Tek u suvremenom »*pozitivnom stadiju*«,

koje ostvaruje »industrijsko društvo«, što se pojavljuje u prvoj fazi kao suprotnost poduzetnika i radnika, biva prevladavana »pozitivnom politikom« u novo »miroljubivo radno društvo«. Taj prelazak zamišlja Comte u obliku jednog *evolucionog toka*, koji je određen pozitivnim, mirnim umnim razmišljanjem. Po njemu se dolazi do »konačnog režima ljudskog razuma« u kome se prevladavaju sve negativne faze anarhičnog stanja kao posljedice metafizičkog shvaćanja i tumačenja života. Kao što je Marx vidio završetak sukoba pretpovijesne klasne borbe u besklasnom društvu, do koga se stadija dolazi samo revolucijom, tako Comte vidi u evolucionom razvoju ljudske razboritosti, koja bazira na znanstveno-tehničkoj osnovici, na pozitivnom ekstenzivnom i intenzivnom znanju, izvor »pozitivne filozofije« i na tom izvoru utemeljene »pozitivne politike«, koja će dovesti do drugarskih društvenih oblika, u kojima će u ekonomsko-socijalnom poretku biti zaštićeni materijalni interesi sviju.

Prema tome, sociologija kao pozitivna znanost o međusobnim društvenim odnosima pojedinaca treba da istražuje i po istraženim principima organizira i vodi realnu društvenu praksu. Zato sociologija za njega i predstavlja upravo po univerzalnoj ljudskoj aplikaciji vrhovnu znanstvenu disciplinu.

VI

Spomenusmo već u prethodnom poglavlju da je Comte stvorio svoj specifični pogled na povijesni *razvoj*, na »*dinamiku*« ljudskoga društva, koji za njega predstavlja progresivni *duhovni* razvitak čovječanstva, a koji se duhovni razvitak nalazi i u *pojedinačnom* životnom razvitku. Na tom kontinuiranom progresivnom putu čovjek i čovječanstvo prelazi — kako vidjesmo — tri osnovna stadija, tri stupnja svoga prirodnoga razvoja, a ta su *teološki, metafizički* i *pozitivni* (znanstveni). Sam Comte u svome »Tečaju filozofije« doslovno kaže: »Svaka grana naših spoznaja prolazi red triju različitih stanja (stadija), naime teološko ili fiktivno stanje, metafizičko ili apstraktno stanje i, konačno, znanstveno ili pozitivno stanje«.

Na prvom razvojnom stupnju, koji Comte naziva teološkim, fiktivnim ili fantastičnim, čovjek je prinuđen vlastitim

pitanjima, a bez mogućnosti kritičkoga znanstvenoga istraživanja, da prirodne pojave *analogno* svojoj djelatnosti tumači kao posljedice božanskih moći i djelovanja. Sve se u svijetu zbiva tjerano tajnim silama, nadnaravnim bićima i božanstvima. On tada pita za »unutrašnju prirodu« stvari, za »prve uzroke« pojava. Sve pojave prije razvoja kritične svijesti tumači mitološka fantazija. Fantazija i fikcija prvotne su djelatnosti, prvotne reakcije ljudske svijesti. Comte izvodi i stupnjeve oblikovanja tih prvotnih mitoloških predodžbi od animizma preko politeizma do monoteizma. Čovjek toga prvotnoga razdoblja vjeruje u mogućnost apsolutne spoznaje i vjeruje čak i da je posjeduje.

Na metafizičkom stadiju bivaju te teološke fikcije, te personificirane nadnaravne sile zamijenjene apstraktnim pojmovima, »bitima«, »entitetima«, principima, idejama, u kojima se nalaze apsolutna objašnjenja svijeta, koja su u prvotnom stadiju ležala u predodžbama o moći bogova. Tako se mjesto slika predodžbene fantazije pojavljuju apstraktne, racionalne konstrukcije. Ovaj stadij predstavlja samo prelazni povijesni stadij, koji je negirao onaj prvotni fantazijski, ali nije ostvario nikakve specifične stalne domene opstojnosti, a stoji zapravo još uvijek na prvotnom stadiju vjerujući u mogućnost apsolutne spoznaje.

Tek treći — tzv. *pozitivni stadij* — koji je ujedno i definitivni stadij ljudskog povijesnog razvitka, a imade za temelj strogo znanstvenu podlogu, koji se sastoji od sigurnih rezultata i uspjeha prirodnih znanosti, otklanja na temelju »iskustva činjenicâ« i fantazijske i racionalno-konstruktivne teorije o stvarnosti smatrajući da čovjek konačno mora stati na stanovište da je posve besplodno i beskorisno težiti za spoznajom apsoluta, kao što se to zabludom činilo u teološkom i metafizičkom razdoblju ljudskoga razvitka. Na taj način otklanja i *intelektualnu anarhiju* na kojoj je izrastao i suvremeni socijalni nered. Comte smatra da, promatrajući pojedinca u zajednici i otkrivajući statičke i dinamičke uvjete tih dvaju relata (pojedinac-zajednica), može ostvarivati oblike ljudske životne prakse na znanstvenoj spoznaji zakonitosti ljudske opstojnosti. Spoznaja tih zakonitosti omogućuje predviđanje budućih povijesnih zbivanja (»voir pour prévoir«), reguliranje tih zbivanja i na taj način stvaranje uvjeta za realizaciju svih praktičkih djelovanja i posljedica na kojima

se temelji »pozitivno razdoblje«. A u tome ujedno i leži dostignuće cilja cjelokupnog povijesnog zbivanja. Sva ta pozitivistička razmatranja imadu u posljednjoj misli utilitaristički karakter. Taj pak trostadijski razvoj nije karakteristika samo opće povijesti čovječanstva, nego se on javlja i u *individualnom* razvoju svakog pojedinog čovjeka, kao i u razvoju svake pojedinačne znanosti.

U tom se društvenom poretku, utemeljenom na pozitivnom znanju, mijenjaju i egoistički porivi pojedinca nošeni vjerom i voljom prema vrednijim ciljevima. *Blagostanje* sviju postaje motiv djelovanja, koji garantira i dobro stanje pojedinaca, pa se tako nužno egoistički motivi pretvaraju u altruističke.

I kod ove tematike se jasno vidi Comteovo stanovište, po kome se i etika zasniva na principima prirodnih nauka. Fundamentalna znanost je prirodna znanost koje pogledi i rezultati služe kao osnovica etike, a po njoj i praktičke životne orijentacije i formacije uopće.

»Pozitivni stadij« je tako stadij u kome općenito dominira kritički duh i iskustvo, u kome se otklanjaju sva »sanjarenja« o tome kako bi se otkrili prvi i posljednji uzroci stvari, kako bi se otkrio apsolut koji leži iza pojavnosti i slično. U svom izrazitom antimetafizičkom stavu Comteov pozitivizam zapravo predstavlja filozofiju koja ne bi imala drugi zadatak nego da i u »višem jedinstvu« sabire rezultate sviju pojedinačnih znanosti. I tako se po mišljenju Comtea prava filozofska misao rađa — u trostadijskom promatranju razvitka povijesti — tek u svom trećem i posljednjem stadiju.

VII

Kako je već rečeno, Comteov se filozofski stav naziva i »scijentističkim humanizmom«, koji je ne samo nošen vjerom u ideju da će samo pozitivna znanost, i to čista, pomoći i spasiti čovječanstvo, nego ju je doista i proglasio »vjerom« u svojoj posljednjoj fazi stvaralaštva (»Catéchisme positiviste« 1849). Spoznaja ne smije ostati samo teoretski sistem, nego i pokretač svega djelovanja, a to će moći biti jedino onda ako ne bude samo znanje, nego i ljubav i vjera. Znanstveno utvrđene pozitivne istine treba da postanu dogme pozitivne reli-

gije; religije koja će pomoću emocije, pomoću »afektivnog principa« spoznate istine dovesti do realizacije. U svom »pozitivističkom katekizmu«, u kome u novom, zapravo neke vrsti konfesionalnom obliku, rekapitulira svoj »Sistem političke filozofije«, Comte stvara svoju »religiju bez boga«, u kojoj *čovječanstvo* predstavlja najveću vrednotu i ujedno *najviše biće* (»Grand Être«) koje zapravo zamjenjuje boga. Sam ju je Comte i nazvao »religijom čovječanstva«. Za očuvanje vrednota »pozitivističke religije« treba da postoji i hierarhijska podjela svećenstva te religije, u kojoj će oni najviši kao najviši cenzori čuvati prave otkrivene znanstvene vrednote. Cenzori će onda preko svojih subordiniranih prenositi u etapama i stupnjevima te istine i vrednote na sve ljude i ujedno kontrolirati da li se one u životu doista primjenjuju i ostvaruju. Vjerom — koja u ljubavi vidi pokretnu silu, u poretku osnovicu, a u napretku cilj svega humanog djelovanja! — treba da bude nošena svaka ljudska akcija od odgoja i obrazovanja do političkog upravljanja, koje utvrđuje pozitivni društveni poredak.

Kako vidimo, ova posljednja faza Comteova stvaralaštva predstavlja neko lagano ulaženje u misticizam protiv koga se čitav život borio. To su iste one pozitivističke misli, ali koje sada najednom završavaju ili, bolje rečeno, bivaju fundirane u jednoj pozitivističkoj — a programatski antimetafizičkoj! — religiji. S tom svojom posljednjom pozicijom svakako je Comte negirao svoje radikalno antiidealističko stanovište.

VIII

U početnim smo poglavljima pokazali iz kojih se antiteza razvila Comteova filozofska koncepcija. Hegelov spekulativni panlogizam, na jednoj strani, a pretjerane specijalizacije znanosti, na drugoj. Znanosti su imale doduše sjajne praktične rezultate, ali im je nedostajala sinteza i zato su se često gubile u nesuvisloj rasparčanosti pojedinačnoga. Pozitivizam je sebi postavio zadatak da iz znanstvenog područja otkloni rasparčanost i anarhičnost i usavrši znanstvenu misao spoznajući sintetičku svjetsku zakonitost. Zakonitost kojoj nije zadatak da otkriva i objašnjava pojedine činjenice, nego da utvrđuje oblike prostornoga i vremenskoga ponavljanja sve-

ga. Sve prirodne fenomene valja promatrati kao nužne posljedice nepromjenljivih prirodnih zakona. A te *spoznajemo* samo da bismo mogli *predviđati*. »Pozitivna filozofija« treba uz to da ostvaruje u višem jedinstvu *općenitu teoriju znanosti*, što i jest po Comteu njen prvotni zadatak. Njeni početni zadaci leže u kritičkom otklanjanju svih *»prividnih problema«* kao suvišnih pitanja, kojih je puna dotadašnja filozofija. Buduća filozofija koja se kod Comtea javlja kao pozitivna filozofija — treba da radikalizira empirističko nepovjerenje prema predmetima, koje ne možemo opažajno, dakle iskustveno doživjeti.

Sve tako znanstveno — a u to spada filozofsko — spoznavanje nije samo sebi svrha, nego leži u službi čovječanstva. Utilitaristička ideja *scijentističkog humanizma* treba da bude determinatorni faktor svega ljudskog spoznavanja a prema tome i djelovanja.

Comteova sociologija koja je, kako vidjesmo, u isti mah i filozofija povijesti, jasno je suprotstavila tada dominantnoj individualističkoj koncepciji čovjeka ideju nužne nadindividualne društvene i povijesne povezanosti, u kojoj jedino može i pojedinac naći mogućnost svoga punoga individualnoga razvoja. Ideja socijalizma postala je za njega vrhovni regulativni princip svih razumnih državnih i društvenih uređenja.

Univerzalističko-metodološka koncepcija matematsko-prirodoznanstvenog mišljenja, koje ne vidi ni »posebne činjenice« ni »individuum«, dakako da nema uvida u povijesnost ni onda kada o. njoj govori; ni smisla za pojedinačnost, koju nastoji svesti pod općenitost zakonitosti. A i ta zakonitost nije otkriće neke kozmičke harmonije, ljepote ili smislenosti — nego sigurnost za praktična predviđanja. Sve je podvrgnuto životu u vidu korisnosti.

Utilitarizam kao smisao svega spoznavanja, a vjera u znanost koja će riješiti sve probleme, a to će reći sve tegobe realnoga života — osnovne su karakteristike Comteova prosvjetiteljskog stanovišta.

Samu pak ideju i podjelu filozofije kao svojevrsne discipline sa njenom tradicionalnom ontičkom, ontološkom i gnoseološkom problematikom Comte radikalno u smislu agnosticizma otklanja. Pozitivne znanosti i njihova sinteza,

koju ostvaruje filozofija, lišavaju filozofiju njena autonomnog razmišljanja i spoznavanja. U biti je — može se reći! — pozitivistička filozofija, koja sužuje zadatak filozofije na metodološko-sintetičku funkciju — antifilozofska.

IX

Comteov je utjecaj na filozofsku i općeznanstvenu misao na prijelazu stoljeća, a djelomično još i do naših dana, velik i značajan. Uz njega se povezuju i sve scijentističke i u biti antifilozofske struje tehnicističkoga, a to će reći, upravo pretežno našega duha vremena. Njegova klasifikacija znanosti, njegova ideja progresa i njegova misao o statičko-dinamičkoj sociologiji imale su utjecaj na mislioce njegova doba.

Spomenimo samo neke!

U Francuskoj — gdje je neko vrijeme pozitivizam bio i »službena filozofija« — možemo među najpoznatije pozitiviste ubrojiti povjesničara i filozofa *Hippolytea Tainea* (1828—1893), koji je u svojoj filozofiji povijesti, a napose u svojoj filozofiji umjetnosti primjenjivao Comteovu metodu. Primijenivši povijesno-filozofske kategorije na području umjetnosti, napisao je svoju »Filozofiju umjetnosti« (koju imademo i u našem prijevodu!) koja je postala jedno od najpoznatijih djela te vrste u svijetu. Smisao je tog djela da otkrije uvjete i zakone koji određuju stvaralaštvo, koje se pričinja nekritičnom povijesnom oku kao slučajno i slobodno, gotovo samovoljno, a zapravo je strogo zakonski određeno.

Taine je isticao da se povijesno zbivanje ne može ni razumjeti ni tumačiti kao rezultat slobodnih pojedinačnih stvaralačkih snaga, nego da je sve ljudsko stvaralaštvo determinirano kolektivističkom zakonitošću društva u kome pojedinac živi. Sve treba razumjeti po zakonima mehanike, kojim su zakonima povezivane individualne i kolektivne snage čovječanstva. Rasa, milieu (fizički, duhovni i socijalni) i vrijeme u kome živi su one tri odlučne komponente po kome je određeno djelo svakog pojedinca. Ove tri komponente izražavaju prirodne zakone po kojima se odvija ljudska zbiljska povijest, u kojoj nema ničega nespoznatljivoga ni transcendentnoga. Taine, iako je poznavao i poštivao Hegelov povijesni interes u tumačenju povijesnosti, bio je potpuno

pod utjecajem pozitivizma. Taine je imao jak utjecaj na francuski intelektualni život koncem prošloga stoljeća, a i na prelazu u naše stoljeće.

No nije on jedini pozitivista koji je imao utjecaja u Francuskoj.

Emile Littré (1801—1881), pisac poznatog francuskog rječnika (»Dictionnaire de la langue français« — 1863—77) u četiri sveska, bio je i filozof i poznati pristaša Comtea, koji tek nije mogao odobriti posljednju fazu Comteova razvitka. Originalan je bio u tome što je trim stadijima povijesnoga razvitka dodao još i četvrti, koji je nazvao *stoljećem tehnike*. Njegova filozofska djela ističu već u naslovima (»Analyse raisonnée du cours de philosophie positive« 1845, »Paroles de philosophie positive« 1859 i sl.) misao čistoga pozitivizma, koju i jasno propagiraju. Nije mogao nikako pojmiti kako je Comte od činjenice finaliteta u prirodi došao do teze o nadnaravnom poretku svega postojećeg, koju je tezu Littré kao nepozitivističku odbijao. Pierre *Laffitte* (1823—1903) zastupao je upravo suprotno stanovište. Bio je vjerni učenik staroga Comtea i veliki propagator pozitivističke etike i s njom povezane religijske komponente.

U *Engleskoj* je Comteov utjecaj najznačajniji, jer su u njenoj filozofsko-povijesnoj situaciji ležale za to dispozicije. Empirizam kao karakteristika engleske filozofije najlakše se spaja sa pozitivizmom, iz kojega će onda konačno proizaći i suvremeni engleski neopozitivizam. — Već iz Comteove biografije znademo da je njega i materijalno podupirao njegov engleski prijatelj i sljedbenik *John Stuart Mill*. No o njegovim pozitivističkim pogledima kao i nekih njegovih zemljaka bit će riječ u narednom poglavlju.

U *Njemačkoj* je utjecaj pozitivizma bio veoma značajan. U njoj se javio kao antiteza spekulativnom hegelizmu, koji nije imao jačih nastavljača. Među najznačajnije pozitiviste možemo prije svega ubrojiti svakako: Ernesta Laasa, Richarda Avenariusa, Ernesta Macha, a i mnoge druge, pa čak i M. Schlicka, začetnika »bečkoga kruga« i evropskoga neopozitivizma.

Ernest Laas (1837—85) oštro se suprotstavljao njemačkom idealizmu od Kanta do Hegela stojeći na jasnim pozicijama pozitivizma, što naglašava i u svom glavnom djelu koje nosi naslov »Idealizam i pozitivizam« (I dio 1879, II dio 1882, III dio

1884.) (Djelo je 1909. prevedeno na ruski!). Kao izvore i granice spoznaje priznaje samo izvanjske i unutrašnje zamjedbe, a kao osnovne motive moralnog i društvenog držanja smatra samo motive ugode i neugode. Suprotstavlja se i svim oblicima platonizma i racionalizma, koji izvan, odnosno iznad osjetilnog iskustva, traže norme i zakone svega što se doživljava i što jest. A svijet za nas nije drugo nego suma mogućih zamjedbenih sadržaja. Svijest koja pak tu sumu u sebi nosi nalazi se u vječnoj promjenljivosti, u kojoj su konstantne samo *zakonitonosne veze* među elementarnim datostima, koje nisu drugo nego projekcije našega Ja prema vani. Po toj spoznajnoteoretskoj koncepciji (o kojoj je Dragiša Gjurić god. 1902. napisao u Leipzigu svoju doktorsku disertaciju!), a i po svojoj hedonističkoj etičkoj teoriji Laas je konsekventni sljedbenik pozitivističkih teza.

Richard Avenarius (1843—1896) u svojim djelima »Kritika čistoga iskustva« (1888) i »Ljudski pojam svijeta« (1892) postavlja temelje varijante jednog dosljednog oblika pozitivizma. I on poput svih pozitivista hoće da izvrši »deproblematizaciju« sve dotadašnje filozofije dokazujući znanstvenu neodrživost klasičnih filozofskih pitanja, koja su sva nastala nekritičnom introjekcijom misli u datosti iskustva. *Empiriokriticizam* — kako on naziva svoj filozofski stav — ne predstavlja drugo nego antiracionalističko polazište da je sve ljudsko znanje osnovano na iskustvu a kritička filozofija treba da provede kritiku toga iskustva. Avenarius polazi od razlikovanja »unutrašnjeg« i »izvanjskog« iskustva. Ta oba područja iskustva predstavljaju datosti koje tek treba kritički ocijeniti, pa tako odrediti granice »čistoga iskustva«. Nasuprot »kritici čistoga uma«, Avenarius postavlja time »*kritiku čistoga iskustva*«, a obje teze se slažu tek u otklanjanju mogućnosti transcendentne metafizike. Empiriokriticizam naglašava potrebu da se ljudsko znanje »očisti« od svih metafizičkih »dodataka«. U smislu »empiriokritičke principijelne koordinacije« »Ja« i okolina su svagda koordinirani i istovrijedni, jer su u svakom iskustvu nedjeljivo prisutni. Ne valja tako poći u analizi ni od »Ja« ni od okoline, nego od neposredne iskustvene datosti, u kojoj su u neodvojnoj korelaciji dani subjekt i objekt. Iz biološkog aspekta — budući da je spoznaja za Avenariusa čisti biološki fenomen — postavlja on i osnovnu formulu sviju naših do-

življaja koji nastaju kao posljedica poremetnje ravnoteže subjektova nervnog sistema (C) i okoline (R). C-sistem imade životnu težnju da se održi, ali ga okolina (R) neprestano uznemiruje, a on to uznemiravanje nastoji svagda izravnati. U tome leži sva biološka dinamika iz koje proizlazi djelovanje (spoznaja) subjekta, koji na taj način izražava svoju prirodnu težnju za održanjem. Subjekt kao samosvjesni, dakle individualni psihički centar, izriče svoj doživljaj, to svoje iskustvo u izrazu vrednotâ (E), koje predstavljaju ili a) »elemente«, što znači osjetne sadržaje identične s osjetilnim predmetima, ili b) »karaktere«, koji znače subjektivne reakcije na osjete.

Avenarius time nastoji otkloniti oprečnost, odnosno dvojstvo subjekta i objekta, unutrašnjega i izvanjskoga svijeta, čime se svijet bezrazložno *duplicira*, a time i spoznaja izopačuje. Uistinu postoji samo jednovrsni bitak, a ne dualitet psihičkoga i fizičkoga.

Uz ovo osnovno polazište nadovezuje Avenarius čitav niz teza »čistoga iskustva«, koje valja »ekonomično« povezati, tako da bi nam što bolje mogle poslužiti u praktičnoj životnoj potrebi.

Otklonivši sva metafizička pitanja kao »prividne probleme«, Avenarius postavlja kao cilj i svrhu svega mišljenja da pojmove i zakone zbilje po *principima ekonomike*, dakle »štednje« u obuhvatanju istih iskustava, svede jednostavnim opisima na što jednostavnije oblike. Sam se u svome izvođenju toga nije držao, pa je njegov sistem postao po primjeni metode nejednostavan i izvještačen. A i po samom načinu izražavanja kompliciran i nerazumljiv.

Najoštriju kritiku Avenariusove (a i Machove!) filozofije dao je *Lenjin* u svom poznatom djelu *»Materijalizam i empiriokriticizam«* (prijevod u zagrebačkoj Kulturi izašao god. 1948). Lenjin je empiriokriticizam sveo na stanovište Berkeleyeva subjektivnog idealizma.

Ernest Mach (1838—1916) je ponajprije fizičar, zatim filozof, koji u zadovoljavanju potreba životne prakse vidi smisao i svrhu svega znanstvenoga i filozofskog mišljenja. Zato i neće da bude sistematski filozof, nego kritičar i metodolog. Postizavanje svakoga cilja nalazi u štednji misaone energije i primjeni principa ekonomike na sve znanstveno i misaono istraživanje. Ekonomska priroda znanstvenog istraživanja oči-

tuje se najjasnije u izrazu svakoga pojedinačnog prirodnog zakona, a pogotovo svake algebarske formule. U vezi s time otklanja, poput ostalih pozitivista, svu tradicionalnu spekulativnu, metafizičku i religioznu tematiku. On smatra da treba znanje očistiti od proživjelih metafizičkih i općeno »hipotetskih dodataka«, koji su za Macha u osnovu besmisleni. Ideal mu je *»bespretpostavna znanost«*, koja ne traži bit stvari, nego neposredno doživljenu datost. Želi da bude čisti empirista, a pojmovima kao što su »Ja«, stvar, kauzalitet daje tek ulogu provizornih pomoćnih pomagala.

I Mach polazi od *analize osjetilnosti* (u Comteu i Avenariusu nalazi svoje učitelje!), u kojoj su svagda nedjeljivo dane obje strane jedne te iste zbilje — psihičko i fizičko, predodžba i objekat, unutrašnje i izvanjsko, »Ja« i svijet. Među tim stranama istoga nema, dakako, nikakve bitne različnosti. I »Ja« nije drugo nego određeni osjetni kompleks, kao što su i stvari upravo druga strana toga istoga kompleksa. Osjetni su »primarni elementi«, a i »Ja« i stvari su iz toga sekundarno izvedeni. Machovo glavno djelo i nosi naslov »Analiza osjeta« (»Die Analyse der Empfindungen« — 1886, a deveto izdanje 1922!), u kome se upravo nalazi znanstvena obradba osjetnog materijala, koji pokazuje tek različnost stanovišta, da se isto odredi jednom kao svijest, a drugi puta kao svijet. Razlika između fizike i psihologije počiva na usmjeravanju promatranja jedne te iste zbiljske činjenice — osjetnosti. Po tome neki povjesničari filozofije nazivaju Machov filozofski pogled — *pansenzualizmom*, a neki *senzualističkim monizmom*.

Izvori toga monističkoga shvaćanja nisu samo u fizici nego i u biologiji. Mach se razvija pod utjecajem Darwina i Spencera i za njega ne postoji bitna, nego tek graduelna razlika između životinje i čovjeka, pa su prema tome i ljudski doživljaji i misli posljedice prilagođivanja životnih djelatnosti njihovoj okolini. Da i princip misaone ekonomike imade tu svoj izvor, nije teško otkriti.

Činjenica da je njegovo djelo »Analiza osjeta« doživjelo devet izdanja, njegovo djelo »Istina i zabluda« (»Erkenntnis und Irrtum«) pet izdanja, a »Mehanika u svom razvoju« (»Die Mechanik in ihrer Entwicklung«) osam izdanja, jasno pokazuju proširen i jak utjecaj Machova pogleda na njegovo doba.

Čitav niz imena i djela stoji pod njegovim utjecajem, čija varijanta pozitivizma dominira jednim dijelom duhovnog života na prijelazu u naše stoljeće.

Gore spomenuto Lenjinovo djelo o empiriokriticizmu svodi i Machove poglede u svojoj kritičkoj analizi na neodržive teze Berkeleyeva subjektivizma.

X

Pozitivizam se kao svojevrsna filozofska struja označio — kako vidjesmo — po atributu »pozitivan«, koji je odmah od početka imao jasno polemično značenje. On se suprotstavlja spekulativnoj ljudskoj misli koja, razdvojivši ideju od zbilje, daje ideji značenje punog bitka, a zbilji pak nedostatnost i prividnost onoga što u ideji jest. Pozitivizam hoće upravo suprotno. On u zbilji traži tek faktičnost i njenu zakonitost, a sve što je izvan toga za pozitivizam ne predstavlja ništa, a o tome raspravljati znači voditi beskoristan razgovor. Sva metafizička raspravljanja smatra teoretski nemogućim, a praktički beskorisnim.

Postavljen pak na bazu korisnosti, pozitivizam je po svom antropocentričkom stanovištu zauzeo manje ili više hotimično jedan novi naivno-subjektivistički stav, koji se suprotstavio ne samo svakoj aprioristički i spekulativnoj misli nego i svakoj kritičnoj refleksiji o mogućnostima, granicama i značenju ljudske spoznaje uopće. U antitezi prema idealizmu, a imajući u vidu samo koristonosne rezultate prirodoslovnog i tehničkog napretka, pozitivizam je negirao i pozicije kritičkog realizma, pa zapravo ostao na stanovištu jedne nekritične, a zapravo naivne pozitivnosti. Tako svoje stanovište »čiste filozofije iskustva« zapravo i ne osvjetljava nego ga dogmatski određuje. Smatrajući idealizam u njegovu negiranju zbilje neodrživim, a kriticizam svojim pretjesnim analizama razumnosti suvišnim, sam ostvaruje zapravo novi oblik nekritičkog dogmatizma. Taj je dogmatizam očit, ako pogledamo samo na jednu od osnovnih supozicija pozitivizma, a to je pojam »činjenice«. Od Comtea do Macha velike su razlike, ali svagda dogmatski postavljene teze o »činjenicama«. Protiv toga da »činjenice« izvedu iz umovanja, pozitivisti ih bez određenja kao temelje zbilje i spoznaje

suponiraju. Oni polaze od njih, ali kritički ne označuju što su zapravo te činjenice. Svojim naglašenim antimetafizičkim stavom, proglašujući sve tradicionalne filozofske probleme besmislenim, pozitivizam negira uistinu održivost svake prave filozofske misli uopće. Suzujući zadatak filozofiji samo na metodološko-sintetičku funkciju (a i tu nekritičko-dogmatski postavlja!), negira sve ono što je dotada bilo filozofski problem. Uklanjajući sve »prividne probleme«, pozitivizam uklanja svu osebujnu filozofsku problematiku. Pozitivizam postaje tako ne samo antimetafizičan nego u biti — antifilozofičan.

Pozitivizam i danas živi — iako u veoma divergentnim pravcima — kao tradicija koja raste iz okvira prirodoznanstvenih istraživanja, a sa nastojanjem da odvojena gledišta znanosti i filozofije poveže u jednu cjelinu. On na jednoj strani postaje tako nekritična filozofija prirodoznanstvenog aspekta, a na drugoj nastavlja na misao tradicionalnoga empirizma i senzualizma u njihovim novim varijantama. Svakako je u odnosu na tradicionalnu filozofsku tematiku ta uistinu prividna filozofija — agnostička, a u sintezi pozitivnih znanja relativistička.

JOHN STUART MILL I HERBERT SPENCER

I

Činjenica da je pozitivistička Comteova misao imala u Engleskoj najjači utjecaj, bila je uvjetovana filozofskom dispozicijom koja leži u tematici engleskoga empirizma, a koji i danas najintenzivnije živi u oblicima engleskog neopozitivizma.

Već iz Comteove biografije znademo da je njega iz iskrenih prijateljskih pobuda i materijalno pomagao J. S. Mill.

Mill je u svome sistemu povezivao u skladnu cjelinu misli tradicionalnoga empirizma sa tezama pozitivizma. Ne samo u izlaganjima njegovih pogleda nego i u prikazima Comteova pozitivizma očituje se usklađivanje ovih dvaju filozofskih pogleda. Osim toga Mill je, povezujući Benthamove utilitarističke teze sa osnovnim tendencijama pozitivizma, usklađujući nastojanja engleskog koristonosnog traženja i izvora pozitivizma, konsekventno domislio polaznu Comteovu tezu.

Herbert Spencer jedan od najznačajnijih evolucionista prošloga stoljeća, stoji također pod jakim utjecajem Comteova pozitivizma. U njegovoj teoriji »socijalnoga organizma«, kao i težnji za spoznajom najuniverzalnije sveukupne zakonitosti — koja se izvodi iz pojedinačne zakonitosti — slijedi osnovne Comteove misli povezujući ih sa Darwinovom koncepcijom univerzalnoga evolucionizma.

A također i Henry Lewes, Frederic Harrison, Richard Congreve, John Henry Bridges i dr. izraziti su interpreti i nastavljači Comteove pozitivističke misli.

II

*John Stuart Mill** stajao je u prvom razdoblju svoga stvaralačkog misaonog života pod utjecajem Jeremiasa *Benthama* (1748—1832), prijatelja njegova oca-filozofa Jamesa Milla. Bentham je izlagao etiku korisnosti (»utility«), s kojom je povezivao osnovne pravne i političke probleme. Njegov *utilitarizam* tretira moral i pravo kao umijeće kojim se regulira ljudsko djelovanje tako da donese i pojedincu i zajednici što više sreće (»the greatest possible quantity of happiness«). Nećudoredno djelovanje je posljedica krivog ocjenjivanja ličnog interesa. I zato Bentham smatra da se razumski regulirani ljudski život — a koji ima za cilj sreću! — može upravljati samo neke vrsti »računom sreće« (»hedonic calculus«). Taj račun sreće, koji predstavlja »moralni budžet«, predviđa korisne i štetne posljedice umnoga odnosno bezumnoga djelovanja; i to ne samo kvalitete nego i intenzitete i trajanje dotičnih ugoda i neugoda. Dakako da treba prevladavati, i to proračunato prevladati, egoističke impulse, jer se oni u posljedicama prikazuju — škodljivima. Dobro shvaćeni vlastiti interes upućuje na potrebu uvažavanja i tuđe ugode i sreće. Ta tuđa ugoda, sreća i blagostanje — ta ugoda, sreća i blagostanje naše sredine — ujedno je i naša. A najveća sreća je ujedno i najveće dobro, odnosno najviša

---

* *John Stuart Mill* sin je engleskog filozofa Jamesa Milla, rođen u Londonu 1806. a umro u Avignonu 1873. Od oca primio visoko humanističko obrazovanje. Već sa tri godine čitao je grčke tekstove u originalu, a sa deset godina bio je spreman za sveučilišne studije. Kao mladić oduševljen je studijem filozofa Benthama. Osniva »utilitarističko društvo«, gdje su se stalno održavala predavanja o utilitarizmu. Godine 1823. postade sekretar u »India House«, gdje je kasnije zauzimao i visoko mjesto. U isto vrijeme piše svoja filozofska djela, od kojih ćemo spomenuti samo najvažnija, a to su: »Sistem deduktivne i induktivne logike« (»A System of Logic, Ratiocinative and Inductive« 1843 — 9 izdanje 1875), »O slobodi« (»On Liberty«, 1859), »Disertacije i diskusije« (»Dissertations and Discussions« 4 sveska i to 1859, 1867, 1874), »Utilitarizam« (»Utilitarism«, 1863), »Auguste Comte i pozitivizam« (»Auguste Comte and Positivism«, 1865), »Podređenost žena« (»The Subjection of Women«, 1869), »Autobiografija« (»Autobiography«, 1873) i mnoga druga. Djela su mu prevedena na mnoge jezike. Spis »O slobodi« preveo je na naš jezik Petar Karađorđević (Beograd 1912) i dr. M. Bogdanović (Zagreb 1918). Mill je bio i član engleskog parlamenta 1866—68.

vrednota. Cilj je, prema tome, svega individualnog djelovanja »što veća sreća što većeg broja ljudi« (»the greatest happiness of the greatest number«). Svi se ovi principi i praktične upute za ćudoredan i ujedno sretan život nalaze u novoimenovanoj filozofskoj disciplini koja se kao nauka o dužnosti naziva *deontologija* (prema grč. riječi déon = što treba da bude!). Benthamova deontologija je zapravo nauka o sredstvima kojima se postizava ljudska sreća. Stimulativne su za ćudoredno djelovanje i sankcije, kojima se označavaju faktori kažnjavanja i nagrađivanja, a svako ćudoredno djelo nužno donosi sreću ili bar umanjuje nesreću. Sankcije mogu biti psihičke, socijalne, političke, pa čak i religiozne.

Pod utjecajem Benthamove nauke razvija se Millova misao sve dok u drugoj fazi njegova rada ne počne prevladavati Comte sa svojim utjecajem. U toj prvoj fazi Mill osniva i »utilitarističko društvo«, u kome se drže redovito predavanja o mislima iz Benthamove deontologije.

J. S. Mill bio je kritičan ali i utjecajima otvoren mislilac, pa se u oduševljenju lako priklanjao novim pogledima, ali ih nakon određenog vremena prevladavao i unosio u svoj lični razvojni put.

III

J. S. Mill nastavlja tradicije engleskoga empirizma i psihologizma koji kasnije spaja sa jednom varijantom pozitivizma. — Tradicija Bacona, Berkeleya, Humea i njegova oca Jamesa Milla kod njega se jasno uočava.

Svakako se kod svih njih vidi psihologistička spoznajnoteoretska supozicija. James Mill svestrano obrađuje principe asocijacione psihologije, po kojoj psihički doživljaji nisu drugo nego na asocijacijama osjetnih datosti nastale sinteze duševnih doživljaja. Za njega je psihologija neke vrste »psihička kemija«, pa se duševni doživljaji tumače analogno prirodnim zakonitostima.

J. S. Mill polazi sa stanovišta psihologističkog individualizma i objašnjava svu spoznaju polazeći od neposrednih zamjedbenih doživljaja kao nesumnjivih izvornih *činjenica*. No tu još ne počinje interesna sfera logike, jer se ona ne bavi

zamjedbama, nego sudovima, izvodima i zaključcima, i to ne samo sa njihove formalne strane, nego i s obzirom na *sadržaje* koji su u mišljenju prezentni, a bez kojih i ne može biti govora o suđenju i dokazivanju.

Logika — a to je najznačajnije njegovo djelo! — nije drugo nego umijeće mišljenja, tehnika istraživanja. Dakako da je onda i težište problematike preneseno na područje znanstvene metodologije. Millove metode indukcije ušle su u sve formalne logike. (Malo niže ćemo ih i navesti!). Iskustvo i indukcija su izvor svega našega znanstvenoga izlaganja.

Iskustvene su činjenice za Milla uvijek individualne činjenice te nije čudo da Mill u teoriju suđenja postavlja svoju teoriju identiteta po sadržaju. Sud mu je elementarni akt prihvaćanja i otklanjanja, a pojam subjekta i predikata su sadržajno identični, pa je prema tome izvorni oblik svega zaključivanja od pojedinačnog na pojedinačno slučaj »per enumerationem simplicem«. Kad se silogizmu hoće da pridaje više značenja od toga, onda u njem Mill otkriva osnovnu pogrešku logike koja se zove »petitio principii«, a koja se počinja u uobičajenoj primjeni silogističkih postupaka. A mi uistinu zaključujemo od pojedinosti na pojedinost, misli Mill.

Kako, međutim, ljudski duh teži za generalizacijama, to se induktivni postupak pomalo pretvara u pravu indukciju, po kojoj zaključivanje polazi od pojedinačnoga ali dolazi do općenoga. A takav je postupak moguć samo uz *pretpostavku* da je priroda *jednoobrazna, jednolika* (»uniformity of nature«), a time i *nepromjenljiva* u oblicima svoje sukcesije i koegzistencije. Mill razlikuje 5 oblika objektivno činjeničnih odnosa, a to su: jednostavna opstojnost (egzistencija), koegzistencija, sukcesija, sličnost i kauzalitet. Ovaj posljednji oblik je najznačajniji i postaje jedan od neophodno suponiranih principa gotovo svakog istraživanja. Princip kauzaliteta koji je dobiven putem indukcije postaje buduća nužna supozicija za svaku novu indukciju. On tako služi kao izrečena ili suponirana prva premisa svakog silogizma. Spoznavanje *prirodnih zakona* nije drugo nego na supoziciji principa kauzaliteta i jednoobraznosti prirode stvoren novi zaključak o nekoj novoj pravilnoj povezanosti pojava. Mill se doduše jasno ograđuje od toga da bi na taj način došli do

same »uzročnosti« i smatra da se time tek sumativno utvrđuju uvjeti u kojima se neka pojava redovito javlja. Općenitost je također samo skraćena formula, koja sadržava zbroj prijašnjih iskustava, a nikakvu apsolutnu nužnost. Ona predstavlja tek najveću moguću vjerojatnost, a to je najviše što ljudska svijest može dostići. Kritični logički postupak, prema tome, samo čuva mišljenje od prebrzih krivih zaključaka odnosno generalizacija, a ne dohvata nikakav apsolut. No to je, po mišljenju Milla, dostatno. A što više primjera sa različitih područja za verifikaciju određenih znanstvenih teza dobijemo, to smo sigurniji da je naša generalizacija istinita. Enumeratio je ovdje princip verifikacije. Najviše takve teze su sami principi *jednoobraznosti* i *uzročnosti.*

Spomenusmo već Millove metode indukcije. No sve one ne znače za njega tek oblike jednoga od mnogih logičkih postupaka, nego predstavljaju fundamentalne metodološke principe svega znanstveno-istraživalačkog postupka. Taj logički postupak nije jedini, ali je svakako najznačajniji, a podređen je zadatku da se ostvari jedna »logika iskustva«, koja treba da se prije svega primjenjuje i razvija na empirijskom istraživanju prirode. Prema tome, te su metode indukcije zapravo egzaktne formule iskustvenoga istraživanja, po kojima se otkrivaju uzročno-posljedične veze među pojavnostima.

Prvu od tih istraživalačkih metoda indukcije naziva Mill metodom *suglasja* (»Method of agreement«). Ako u jednom nizu promatranih činjenica opažamo kao zajedničku jednu jedinu okolnost u kojoj se svi dani slučajevi slažu, onda ta okolnost nužno mora biti ili uzrok ili posljedica u tom nizu promatranih slučajeva. Suprotna ovoj je metoda *razlike* (»Method of difference«). Sastoji se u tome: Ako se slučaj, u kome se određena prirodna pojava javlja, i slučaj u kome se ona ne pojavljuje, slažu u svim okolnostima osim u jednoj, onda se ta jedna može smatrati bitnom i neophodnim uzrokom za nastanak dotične pojave. Ona jedina predstavlja različnost u inače istim okolnostima, pa je možemo smatrati uzročnikom pojave koju istražujemo. Treću metodu naziva Mill metodom *ostataka* (»Method of residues«). Ova se metoda upotrebljava kod kompleksnih pojava kad znademo da su stanovite okolnosti izazvale određeni dio kompleksnih poja-

va, te zaključujemo da je ostali dio iz toga kompleksa izazvan od preostalih ostataka novih okolnosti. I konačno, četvrtu osnovnu metodu naziva Mill metodom *popratnih pojava* (»Method of concomitant variations«). Ona se upotrebljava kada ne možemo posve izmijeniti okolnosti u kojima se nešto zbiva, nego ih tek možemo djelomično varirati. Mill je ovako formulira: »Ako se neka pojava mijenja kadgod se i neka druga pojava na određeni način mijenja, to je ona ili uzrok ili posljedica dotične pojave, ili je nekim drugim kauzalnim neksusom s njom povezana«.

Mill je upozoravao i na potrebu kombiniranja ovih metoda na svim iskustvenim područjima. A pridavao im je i dvostruku moguću ulogu: jednom *istraživalačku*, a drugi puta tek *eksplikativnu*. Jednom polazimo pomoću njih još neizvjesnim znanstveno-istraživalačkim putovima, a drugi put pomoću njih dokazujemo — zapravo izlažemo — drugome već istražene znanstvene istine. A te metode, po mišljenju Milla, suprotstavljene svim aprioristićkim metodama, uza svu svoju nesavršenost jedini su objektivno održivi načini koje »logika iskustva« može razvijati u svom empirijskom istraživanju prirode. Time, dakako, nije želio negirati i metode analize i sinteze, zaključivanja i dokazivanja, postavljanja hipotetskih teza, apstrakcije i slično. No za njega su sve te metode *podređenog* značenja. Za Milla i matematika nije drugo nego apstrakcijom iz grupa istovrsnih objekata izvedena generalizacija. Te se generalizacije vrše po zakonima asocijacije, pa po njima Mill tumači i nastanak logičkih osnovnih načela kao što je, na primjer, načelo protivurječja.

Dakako da Mill te svoje više-manje spoznajnoteoretske postulate nije mogao fundirati na pojedinačnoj individualnoj svijesti, nego je govorio o zbroju doživljajnih, odnosno zamjedbenih mogućnosti (»possibilities of sensation«) kao garanciji jednog objektivnog gledišta. A da bi one garantirale i izvanjsku *opstojnost* doživljaja odgovarajuće predmetnosti, osnivaju se na vjeri u *postojane* zamjedbene mogućnosti (»*permanent* possibilities of sensation«), kao što jedinstvo duševnog života počiva na *postojanoj* mogućnosti čuvstva (»*permanent* possibility of feelings«).

Već iz gornjih izlaganja vidjesmo da se Mill nije zadržao samo na metodologiji empirijskih prirodnih znanosti. I upra-

vo je zanimljiv onaj njegov u završnom dijelu logike postavljen metodološki problem kada on u podjeli znanosti na *prirodne* i *duhovne* postavlja zahtjev da već verificirane metode prirodnih znanosti treba pokušati aplicirati na područje duhovnih znanosti. Time je Mill započeo jednu od fundamentalnih znanstveno-metodoloških tema koje su s njime započele, a još su uvijek u metodologiji znanosti kao problem veoma aktuelne. Za Milla su duhovne znanosti: psihologija, etologija (= nauka o karakteru) i sociologija.

I na području duhovnih znanosti očekujemo uz iste supozicije (jednoobraznost i uzročnost) kao na području prirodnih znanosti — konstantne sukcesije i povezanosti događanja, koje ćemo otkriti kao zakonitosti. Na području psihičkih doživljaja i pojavnosti uz pretpostavku da se poznaju individualna nagnuća i karakter na jednoj strani, a motivi na drugoj, sigurno možemo očekivati konstantne posljedice. Ta nužnost bezuvjetnih posljedica nije po mišljenju Milla suprotna ideji slobode volje, jer je upravo karakter subjekta odlučan u djelovanju. Ne razumiju to razlikovanje samo oni — smatra Mill — koji zamjenjuju pojmove determinizma i fatalizma. Mill otklanja svaku pomisao fatalizma, a upravo govoreći o problemima duhovnoga života u području koga se i nalaze motivi života, primjenjuje svoju teoriju umjerenog determinizma. Logiku prakse je povezao sa »umijećem života«, gdje ukazuje kako principi svrsishodnosti i altruističkog utilitarizma postaju pokretači životnih akcija na području morala, politike, a onda i umjetničkog stvaralaštva.

I tu Mill kao dosljedni empirist pokazuje kako su moralna dobra bila u prvoj fazi sredstva za postignuće sreće pojedinca u zajednici, a kasnije su kao vrijednosni principi postajale determinante u odgoju, i po tom u vladanju ljudi. Mi zapravo ne težimo za realizacijom nekih zbiljskih dobara, nego za ugodom koju ona nama donose, a odvraćamo se od stvari koje nam nanose boli. Ljudska je priroda tako građena da vječno teži za ugodom i za otklanjanjem neugode. Težnja za ugodom i srećom jest zapravo pokretač i izvor socijalnog umijeća života. Čovjek-egoista je, naime, ubrzo uvidio da pojedinac, težeći po prirodi za srećom, tu sreću u najvećoj mjeri može ostvariti ako svoje težnje uskladi sa težnjama drugih. U razvoju te težnje sve su više prevlada-

vale — opet po iskustvenom slijedu! — duhovne nad tjelesnim ugodama, pa je hedonističku zamjenjivala eudajmonistička težnja u čovjeku. Taj je razvojni put posve iskustvene prirode. Dakako da su i u politici i nacionalnoj ekonomici počela prevladavati socijalna gledišta. Na svakom koraku nastoji pomiriti suprotnosti individuuma i društva, i to na principima utilitarizma. Millovu etiku nazivaju *altruističkim ili socijalnim utilitarizmom*, koji se poklapa sa Benthamovom tezom »suzbijati zlo i težiti za blagostanjem sviju«, odnosno nastojati ostvariti »što veću sreću, što većeg broja ljudi«.

IV

U J. St. Millovim koncepcijama vidjesmo jedan osebujan način sinteze empirizma i pozitivizma. Na jednoj se to strani vidi u pokušaju da asocijacionu psihologiju pretvori u jednu pozitivnu psihičku kemiju (»mental Chemistry«), gdje se u spojevima elemenata stvaraju novi kvaliteti, a na drugoj se strani nastoji prevladati Humeov skepticizam upravo nuždom veza određenih predodžaba, koje ne može nikakva sumnja kao činjenicu svijesti otkloniti. Na taj način po principima pozitivizma Mill prevladava empirističku devijaciju u skepticizmu, koji je zapravo negirao vrijednost empirističkog polazišta jer je na završetku svojih refleksija bio oduzeo ljudskoj spoznaji mogućnost svake objektivne vrijednosti. Drugim riječima »klasični«, po Humeu već nešto iscrpljeni, empirizam Mill je pomoću pozitivističkih ideja ponovo oživio.

Značajan je prilog suvremenoj filozofskoj tematici dao svojim *metodološkim refleksijama* i *tezama*, koje se — doduše samo hipotetski postavljene! — nisu mogle održati, ali su započele jedan značajan problematski put. Na području etike i socijalne filozofije razradio je specifičan oblik kompromisnog individualističkog i socijalnog utilitarizma. Mill je tipičan nosilac engleske empirističke i pozitivističke misli, koji u suvremenom neopozitivizmu imade svoga dosljednog nastavljača.

Neki njegovi interpreti vide širinu i značenje njegova pogleda upravo u tome što nikada nije težio za sveučilišnom karijerom, koja bi ga sputavala na uski krug školskoga rada,

nego je bio nošen osjećajem jedne široke duhovne misije, koju treba da u svoje vrijeme svojoj naciji dade, pa je tako obrađivao teme koje su formirale duh njegova vremena. Da je upravo životna praksa bila ona koja je ublažavala i korigirala njegovo teorijsko polazište, vidi se najjasnije u obradbi etičkih i društvenih problema. Od ideala ugode i sreće prelazi on kritički k postulatima dužnosti i karaktera i dostojanstva čovjeka, a čega je tek *posljedica* — sreća. Smisao odgoja vidi u svestranom i harmoničkom odgoju ličnosti, čime je on unio znatnu korekturu u utilitarističko tumačenje čovjeka; a ekstremnim pogledima na značenje i vrijednost ideje individualizma Mill suprotstavlja koncepciju ublaženog individualizma u ideji jednog umjerenog *socijalizma*. Sve je tako empirističke i pozitivističke teme preoblikovao u duhu postulata koje mu je život nametao, a sve u vidu obnovljenog empirističkog polazišta, za koje je uviđao da u svom tradicionalnom obliku dotiče samo površinu stvarnosti.

Millovi biografi ističu da je on živio kao i većina Engleza u svojoj »otočnoj izoliranosti« od duhovne Evrope, pa tako i od utjecaja njemačke idealističke filozofije Kant-Hegel, iako je bio dosta zaokupljen poezijom Goethea kao i romantika. Na njega je sa evropskog kopna utjecao pozitivizam, pa kroz svu srednju fazu svoga filozofskoga stvaralaštva nastoji ta dva srodna gledišta povezati u jedno. Ta je faza bila okarakterizirana borbenim stavom protiv svakoga apriorizma i intuicionizma, a sa stanovišta jednog empirijsko-asocijacionog tumačenja sve filozofske tematike. Za njega je idealizam bio veliki »asylum ignoratiae« koji kvari svaki jasni iskustveni pogled na činjenice, koje treba da se otkrivaju i verificiraju samo u iskustvu. U tome se najvidljivije očituje utjecaj pozitivizma, a u isti mah i nepoznavanje velike revolucije evropskoga filozofskoga duha u rasponu od Kanta do Hegela.

Ali zato je Mill ostao do danas i tipičan predstavnik engleskoga filozofskoga duha i nezaobilazna tačka konsekventnog razvoja empirizma od Bacona do današnjega neopozitivizma. Malo je ta struja ulazila u dijalog sa bilo kojim oblikom transcendentalizma, a njegova suprotnost, pozitivizam, organski se u nj uklopio.

V

Drugu pozitivističku varijantu u engleskom filozofskom životu u drugoj polovici XIX stoljeća, varijantu koja je imala veliki utjecaj na mnoge filozofske škole u Evropi, predstavljala je misao *Herberta Spencera**.

Herbert Spencer spaja empirističko-pozitivističko filozofsko stanovište sa evolucionističko-naturalističkim pogledima, koji ne osvajaju samo duhove na području prirodnih znanosti nego tvore osnovicu jednoga militantnoga životnoga nazora uopće. Darwin i njegova prirodoznanstvena škola sa idejom evolucije daleko prelazi usko područje biologije i postaje vladajuća ideja jednako prirodnih kao i duhovnih znanosti. Za malo koju duhovnu struju bi se moglo reći da je takvom snagom zahvatila čitav duhovni život jedne sredine

---

* *Herbert Spencer* rođen je kao sin učitelja u Derbyju 1820, a umro je u Brightonu 1903. Ponajprije je u osebujnoj povučenosti učio kod svoga oca. Školovanje mu je bilo dosta oskudno. Bio je jedno vrijeme i pomoćni pučki učitelj. Bavio se konstrukcijom satova. Kasnije je pošao na studij tehnike i postao je inženjer na željeznici (1837). Nakon 8 godina napustio je to zvanje i postao slobodni pisac. Od 1848—1853. radio je u redakciji liberalističkog časopisa »The Economist«. Potkraj života dobivao je počasne pozive i nazive od različitih znanstvenih ustanova i sveučilišta, ali ih je sve otklonio. Spencer je bio jedan od najplodnijih engleskih naučnih pisaca. Obrađivao je tematiku od biologije, psihologije do filozofije. Njegov je životni rad tako širok da ga nazivaju polihistorom XIX stoljeća. Ne bi se moglo reći da je dublje poznavao filozofsko područje. Sam veli da je čitao Kanta ali ga nije razumio. Tek englesku empirističku tradiciju je nastavljao. Spomenut ćemo samo najvažnija djela. Još kao suradnik »The Economist« napisao je prvo svoje veće djelo iz sociologije, koje nosi naslov »Socijalna statika« (»Social Statics« 1850 — drugo izdanje 1892). Za razliku od drugih engleskih filozofa, imao je visoko razvijen smisao za sistem. Tako je već 1860. jednim prospektom najavio niz svojih dijela pod naslovom Sistem sintetičke filozofije« (»A System of Synthetic Philosophy«), koje je za 36 godina neumornog rada u cjelini i objavio. Knjige obrađuju specijalna područja i nose specifične naslove: »Prvi principi«, »Principi biologije« (2 knjige), »Principi psihologije« (2 knjige), »Principi sociologije« (3 knjige), i »Principi morala« (2 knjige). Mnoge od tih deset knjiga imadu i posebna izdanja. A pisao je i mnoštvo drugih rasprava (o klasifikaciji znanosti, odgoju, pravu i sl.), koje su izašle u posebnoj knjizi filozofskih eseja. Značajno je i njegovo djelo »Čovjek nasuprot državi (»The Man versus the State« 1884). Njegova su djela izazvala ponajprije revolt i odbojnost, a kasnije je postao najpoznatiji filozof Engleske, a zamalo i Evrope. Preveden je na gotovo sve evropske jezike, pa dakako i na ruski

i jednog vremena kao što je to bila evolucionistička koncepcija Darwin-Spencerovih ideja. Ta je struja postala neke vrsti kulturnoga pokreta, koji je prelazio granice Engleske i zahvatio Evropu. I dok istraživači Darwin i Wallace razrađuju u duhu evolucionizma više-manje tek prirodoznanstvenu građu, Spencer je začetnik filozofske misli, koja se nadovezuje na ta otrića. Naročito kategorija organizma i preko njega prenesena ideja *organicizma* na sve oblike životne djelatnosti karakteristična je za ovaj specifični »organicistički sistem« promatranja života i zbilje uopće. I ako bismo smjeli povući paralelu, onda bismo mogli reći da, kao što je na početku razvoja novovjeke filozofije bio znatan utjecaj Newtona i njegovih matematičko-fizikalističkih pogleda na razvoj Descartesove i uopće racionalističke misli, tako možemo sada vidjeti u nauci Darwina izvore specifičnih filozofskih kategorija, koje iz novih prirodoznanstvenih otkrića izvode univerzalne filozofske poglede na čitavu zbilju.

Charles Darwin (1809—1882) je ideju evolucije — koja živi već od Empedokla preko Lamarcka sve do njegova oca Erasmusa Darwina — (koji joj još pridaje zakon prilagodbe organizma njihovoj okolini) — naročito razradio u smislu teorije descendencije uz osnovno naglašavanje zakona *selekcije*. Životinjske vrste nisu od iskona na svijetu, nego su se razvile iz malobrojnih najnižih oblika života. Taj razvoj nema neki predisponirani cilj, nego se javlja kao rezultat svrhovite *prilagodbe* organizma okolini po zakonu uzročnosti. Na taj se način učvršćuju neki varijeteti koji predstavljaju vrste, koje se pak odvajaju u malim varijacijama. Stojeći pod utjecajem Malthusove teorije, po kojoj su uvjeti i mogućnosti života uvijek siromašniji nego množenje živih bića, to je osnovni zakon životne opstojnosti — *borba za život* — (»struggle for life«), koji zapravo predstavlja borbu za uvjete života, u kojoj jači i bolji pobjeđuju, dok slabiji i manje vrijedni propadaju. Jači i bolji — to su »varijacije« koje se onda održavaju, ali i nasljeđuju. Tako se vrši selekcija u prirodi. A ona nikad ne prestaje i kao što one slabije varijacije propadaju, tako se one druge do te mjere usavršavaju da jednoga dana i postaju novi kvaliteti u prirodi. To su onda nove vrste. Ovom prirodnom izboru priključuje se u animalnom životu i tzv. seksualna selekcija po mužjacima. Uz ovu aktivnu stranu životne aktivnosti prisutna je i pasivna, koja se

očituje u malo prije spomenutom obliku *prilagodbe* uvjetima i mogućnostima života. Čovjek je također jedna takva animalna vrsta, nastala dakako iz nižih, u životu kojega se svi opći faktori prilagodbe u razvoju očituju u svim njegovim manifestacijama.

Dakako da i ta Darwinova antropologija, po kojoj čovjek ne predstavlja bitnu nego tek gradualnu razliku prema životinji ostaje tako više-manje u okviru njegovih zooloških istraživanja i bioloških koncepcija, koje tek njegovi nastavljači — među najvažnijima Spencer! — proširuju. Sam Darwin — barem u svojim prvim djelima — nije imao nikakve želje za filozofiranjem. Tek kasnije je pokušao izvesti kadgod i neke filozofske zaključke, napose u vezi s psihološkom i etičkom tematikom. Tako moramo i razlikovati njegova egzaktna istraživanja i rezultate na području biologije i sociologije i proširivanje dobivenih teza izvan egzaktnih znanstvenih granica.

Darwinova djela — naročito »Postanak vrsta pomoću prirodnog odabiranja« (»On the Origin of Species by means of natural Selection« — 1859) i »Čovjekovo porijeklo« (»The Descent of Man and Selection in relation to sex« — 1871) prevedena su i kod nas. M. M. Radovanović već 1878. prevodi djelomično »Postanak vrsta«, a čitavo je djelo izašlo tek 1948, a »Čovjekovo porijeklo« je također djelomično štampano 1922. (preveo Nedeljko Divac), a cjelovito je izdala Matica srpska 1949.

Darvinizam je ne samo kao znanost o nastanku i razvoju organskoga života, nego i kao istraživalačka ideja vodilja na području sociologije, etike, psihologije i dr. imao jak utjecaj prije svega u Engleskoj i Francuskoj, a preko E. Haeckelovih »Tajni svijeta« i njegova »Monizma« u Njemačkoj, a i kod nas. Zar je pretjerano reći da je Haeckelova knjiga bila najpopularnija znanstvena knjiga XIX stoljeća kad znademo da su njena izdanja samo u Njemačkoj prekoračila 400.000 primjeraka. U drugoj polovici XIX stoljeća imademo i u Hrvatskoj značajan kulturno-polemički »monistički pokret« koji je — kao najveći protivnik dualističkog, napose kršćanskog, pogleda na svijet — bio nošen idejama biologizma, naturalizma, evolucionizma i, konačno, materijalizma. Na tim se osnovama razvijao jedan borbeni životni nazor, koji se naročito sukobljavao s konzervativnim religiozno obo-

jenim pogledima na svijet, a postao je i neke vrste popularna filozofija širokih slojeva. Kod nas, kao i po cijeloj tadašnjoj Evropi.

VI

Spencer je kao gotovo nijedan engleski mislilac, imao smisao za sistematski način mišljenja. Mnogi misle da su mu u tome bili uzor Hegel i Comte. Za ovoga prvoga je to manje vjerojatno. Ali Spencer već u svojoj podjeli ljudskoga znanja razlikuje tri stupnja: a) svakodnevni ili niži stupanj, b) viši ili znanstveni stupanj i c) najviši ili filozofski stupanj. Na prvom stupnju nepovezana su i u neodređenom poretku dana naša iskustva, koja se temelje na nevezanom promatranju činjenica. Na to se onda nadovezuje znanstvena obradba datih činjenica koja, apstrahirajući pojedinačnosti, otkriva opće zakonitosti među njima. Na koncu dolazi do najviših apstrakcija i uopćavanja znanja, koja izvodi filozofija. Ova tri stupnja znanja traže nužno sistematizaciju svega spoznatoga u jednom sistemu. To je Spencer u svom istraživanju dosljedno i proveo, pa tako njegova filozofija hoće da predstavlja univerzalnu sintezu svega ljudskog znanja, koje je izraženo u »sistemu sintetičke filozofije«, pod kojim naslovom izlazi njegovo životno djelo. — Svakako ova jednolinijska povezanost empirijskih znanosti — koje otkrivaju i objašnjavaju činjenice — i filozofije, koja zapravo predstavlja apstraktnu povezanost datih činjenica, pokazuje izrazito pozitivističku tezu.

Primjena pak razvojnog principa ne samo na područje biologije nego i na područje geologije, astronomije, a onda i na područje psihologije, politike, morala, estetike, ukratko svega psihičkog i povijesnog zbivanja uopće, pokazuje jasno kako je Spencer Darwinov biološki princip uzdigao do značenja univerzalnog filozofskog principa.

VII

Da je njegova prva knjiga filozofije (»First Principles«) izazvala oštar protest konzervativaca i crkve nije teško razumjeti, jer je u fundiranju i obrani pozitivizma upozorio

na nužne kontradikcije i nemogućnosti rješenja metafizičkih i religioznih problema. Sam Spencer na početku naglašava da je najstariji i najrašireniji sukob nazora i mišljenja svagda bio između religije i znanosti. Prvi dio toga početnoga djela raspravlja o problemu nespoznatljivoga, a drugi dio o zakonima spoznatljivoga. — Naše mišljenje ne može prodrijeti ništa dublje i dalje od činjenica. Na pitanje da li je materija u beskonačnost djeliva ili nije, mogu se sa nejednakom sigurnošću braniti obje kontradiktorne teze. Pitamo li dalje u pojavnosti stvari za njihovu bit, onda se nužno zaplićemo u nepomirljive suprotnosti. Na pitanje o prvim uzrocima i o apsolutu ne možemo nikada odgovoriti. Apsolut ne može nikada postati sadržaj ljudskoga mišljenja. Čak i pojmovi empirijskih znanosti, kao što su prostor, vrijeme, sila, kretanje, materija i sl., postaju u sebi kontradiktorni ako ih hoćemo odrediti u smislu apsoluta.

Kao što su sva metafizička pitanja nerješiva, tako je i sa religijskim — a zapravo još i teže. Nepomišljiva su — ali i jednako malo vrijedna stanovišta teista i ateista. Dok oni prvi tvrde da univerzum nužno ukazuje na umnog stvaraoca svijeta, dotle ovi drugi nastoje da pojmovima bezuzročnosti i slučajnosti protumače pojavu svijeta. Ima čak i treće mišljenje da svijet postoji po unutrašnjoj vječnoj samonužnosti. Jedna i druga, a i treća teza je nedokažljiva, neprihvatljiva — a konačno i nespoznatljiva i besmislena. Slično je i sa predodžbom boga, koji ne može biti nešto manje od ljudske ličnosti. Nešto pak što imade bitak viši od ljudske ličnosti mi ne možemo poimati. Ukratko, Spencer je jasno pokazao da sva tradicionalna religiozna i metafizička tumačenja svijeta nužno vode do nerazjašnjivih protivrječnosti i zato ih treba radikalno otkloniti iz znanosti i filozofije.

Čovjek ne može odgovoriti ne samo ni na jedno pitanje o biti predmeta; najviše što on svojim mišljenjem može postići je to da date pojavnosti svijeta po mogućnosti sredi i taj poredak dotjera do što je moguće većeg reda i savršenstva. To se pak savršenstvo može postići tako da se pronađu najopćenitiji jedinstveni principi. Spencer ih nalazi u a) *održanju energije* i b) *zakonu razvoja.* U zakonu održanja energije uključeni su i zakoni postojanosti i ritma kretanja te zakon nepromjenljivosti odnosa, ukratko konstantnosti zbivanja u prirodi uopće, koja su zbivanja obuhvaćena pojmom

zakonitosti. Uz taj statički princip održanja energije Spencer naročitu pažnju posvećuje drugom temeljnom zakonu svega postojećega, a to je zakon razvoja. U zakonu razvoja uključen je i pojam nastajanja i pojam nestajanja. Tako se pod razvojem misli na dva oprečna procesa, a to su rastavljanje, raspadanje (desintegracija) i ujedinjavanje (integracija). Taj najopćenitiji zakon svega postojećeg izražava zapravo vječni ritam razvoja i raspadanja, raspadanja i razvoja, koji se izmjenjuju u izmjeničnim fazama, a u biti jednoga te istoga kontinuiranog procesa.

Tendencija je svega zbiljskoga da iz jedinstvenoga, homogenoga prelazi u uvijek nove varijante, u nešto heterogeno, nešto raznovrsno, nešto diferencirano, nešto nejedinstveno, a što predstavlja proces *desintegracije*. Međutim, taj se proces ne zaustavlja na tome nego se po principu integracije te pojedinačnosti i raznovrsnosti opet spajaju u nove funkcionalne sisteme i tako nastaju nove povezane jedinice. Spencer uzima kao primjer organske stanice i organizme kao cjeline u prirodi, a pojedince i društva u ljudskim vezama. U oba ova procesa jasno se vide ove dvije antitetičke životne tendencije — desintegracije i integracije. Organizam je integracijom prevladao desintegracioni proces stanica, a društvenom se integracijom prevladavaju desintegracione tendencije pojedinaca.

I dok se na području fizikalno-kemijskih pojavnosti ne može ta zakonitost razvitka lako utvrditi, nego tek zakonitost održanja energije, dotle je na području bioloških i socioloških zbivanja ona Spenceru posve očita. Međutim, i na kosmološkom području razvoj se mora suponirati, jer se homogenitet materije pretvara u heterogenitet pojavnosti, koji opet teži stanovitoj jedinstvenoj oblikovanosti. Međutim, princip razvoja (evolucije) se nesumnjivo adekvatno primjenjuje na sva područja života i kulture.

Princip razvoja, odnosno napretka, očituje se — drži Spencer — na svim društveno-historijskim područjima, a taj princip izrasta i nalazi se u tendencijama prilagođavanja čovjeka jednako prirodnoj kao i povijesnoj okolini. U toj dinamičkoj prilagodbi izumiru neprikladni oblici života, a ostaju oni jači, a to će reći, za život sposobniji i vredniji.

Dakako da se ti tako u životnoj borbi i prilagodbi stečeni oblici života onda i nasljeđuju. Prema tome, misli Spencer,

da ne bi valjalo sve naše doživljavanje i spoznavanje svesti samo na individualnim asocijativnim vezama dobivenu sliku svijeta, nego imade i nasljedstvom stečenih »navika«, koje se kao urođene nalaze u našoj svijesti. — Dakako da te navike imadu karakter svrsishodnosti, odnosno praktične primjenljivosti, pa je to, a i slične ideje, poslužilo onda različitim varijantama pragmatizma, instrumentalizma i konvencionalizma, po kojima su uspjeh, upotrebljivost, sporazum, mjerilo i sl. kriteriji istine.

VIII

Spencer oblike prilagodbe i razvoja eksplicira na različitim stupnjevima ljudskih životnih pojava počev od života embrija, preko rođenja i akomodacije organizma na okolinu, preko osjetilnosti, sjećanja, mišljenja, spoznavanja, pa sve do znanosti i filozofije. Druge oblike prilagodbe nalazi u oblicima socijalnog života (porodice, roda, gradovâ, državâ) u kojima se svima u isto vrijeme ukazuje i djelatnost desintegracije i djelatnost integracije. Te se tendencije naročito opažaju kad se odigravaju na području svijesti i samosvijesti. Očit je vječni sukob pojedinca i njegove težnje za slobodom i oblicima i funkcijama društvene cjeline u kojoj on živi i djeluje. Spencer na mnoštvu kulturnih područja od jezika i folklora do umjetnosti pojedinih naroda eksplicira te svoje principe. Za razvitak sociologije i, zapravo, njena znanstvenog fundiranja, tek je nešto manje zasluga Spencerova nego što je njena osnivača Comtea.

Za Spencera povijest donosi samo građu sociologiji, koja tek može protumačiti opće zakonitosti organičkog razvojnog društvenog procesa, koji imade svoje sakrivene uzročne komponente. Dakako da to nije jednostavno, jer su upravo društvene tvorevine najsloženije od svih na svijetu. Zakoni sociologije predstavljaju »nadorganske« zakonitosti. Društvo je organizam koji možemo razumjeti i tumačiti samo po analogiji sa biološkim organizmom, pa tako Spencer u društvu nalazi zakonitost rasta, nasljeđivanja, prilagodbe socijalnih organa i sl. Zamjenjuje doduše pojam »borbe za opstanak« sa pojmom »preživljavanja sposobnijih« (»survival of the fittest«). Od militantnih oblika primitivnih homogenih društvenih formacija do slobodnih zajednica visoko razvijenog dru-

štva niže Spencer stupnjeve razvoja i varijante progresa na mnoštvu povijesnoga materijala, a koji progres očituje u sebi osnovne zakonitosti kosmosa.

Jednaki slijed misli nalazimo kod Spencera u kritici etičkih i pravnih koncepcija, koje potpadaju pod zakonitost razvojnosti i zato možemo govoriti o promjenjivosti i nužnoj povijesnoj relativnosti moralnih i pravnih principa. Ta relativnost, ali u isti mah i evolutivnost, nadaje se kao rezultanta vječno iste težnje egoističkog pojedinca za ličnom srećom, ali on tu sreću može samo na taj način ostvariti ako poštuje i društvenu težnju, po kojoj treba isto pravo za srećom dati svima. I tu upravo leže granice izvanjskih uvjeta, koje su označene kao sreća sviju. No reguliranje tih moralnih odnosa, koji donose sreću svima, može provesti samo razum (»racionalni utilitarizam«). Produkt organiziranih iskustava u vidu koristi usklađuje se onda i kao doživljaj dužnosti. Spencer zastupa ideje jasno razrađenog etičkog evolucionizma, ali svagda u smislu hedonističkog utilitarizma. On je propagator ideje individualizma, liberalizma, religiozne indiferentnosti i znanstvenog optimizma.

IX

Herbert Spencerov naturalistički evolucionizam, koji je imao u početku specifično empirijsko-znanstveno značenje, proširio se u puni filozofski smisao. Spencer je izraziti filozof evolucionizma, jer je upravo po njemu kategorija razvoja bila jednako primijenjena na anorgansko kao i organsko područje, ali isto tako dosljedno i na duhovno, socijalno, pa konačno i kozmičko. Izvor je svih njegovih filozofskih pogleda bila prirodna nauka. On ujedno reprezentira filozofsku misao Engleske iz posljednjih decenija XIX stoljeća. Ono što su prije njega značili Bentham i Mill, to u tom nadošlom vremenu znači Spencer. A svojim koncepcijama koje povezuju filozofske misli sa onima iz područja prirodnih znanosti imao je jak utjecaj na mnoga područja znanosti, a i na široku intelektualnu, a i onu nižu publiku. Njegove su filozofske ideje zahvatile veoma širok krug ljudi.

Očito je da se kod Spencera radi o pozitivističkoj filozofskoj orijentaciji, koja metodološki povezuje iskustvene

znanosti i filozofiju, po kome shvaćanju filozofija i nema svoj specifični predmet, nego tek zadatak sinteze i najviše generalizacije. Pozitivizam je, naime, tako opsjednut otkrićima prirodnih znanosti i uspjesima tehnike, da u tome i vidi sve mogućnosti ljudskoga znanja i granice spoznaje. — Tako i Spencerova filozofija ne predstavlja više nego iskustveno-znanstvenu akumulaciju, koja postulira tek jedinstvo i red, koji se ostvaruju u sistemu.

Istaknuli smo već Spencerovu težnju za izgradnjom *sistema*. Taj sistem kao karakteristika filozofijske do kraja domišljene misli imade i svojih nedostataka, što podvrgava sva područja pod jednu te istu misao i određuje jednu te istu metodu za sva heterogena područja, pa tako zapada u stanoviti konstruktivizam. Konstruktivizam u kome se sve odvija po mehaničkim zakonima kretanja, pa sve od anorganske do organske prirode odražava jedan ogromni kozmički mehanizam.

S obzirom na tradicionalnu filozofsku misao, Spencerov sistem predstavlja izraziti agnostički monizam, jer priznaje opstojnost nečega transempirijskoga, ali negira njegovu spoznatljivost. Kao metafizičar je ipak materijalista. Spencer ustaje protiv svakog dogmatizma, a sam nekritički dekretira teze pozitivističke teorije odraza, za koje smatra da su teze kritičkoga realizma (»transfiguret Realism«) po kome mi spoznajemo pojave stvari (a ne ono što iza pojavnosti stoji!), pa je prema tome sva naša spoznaja uvjetovana, relativna i fenomenalna.

Osnovnu tematiku pojedinih znanosti rješava naprosto tako da kategorije jednih primjenjuje naprosto na područje drugih. U biologiji otkritoj kategoriji *evolucije* nalazi prazakon svega postojećeg. Otklanjajući tematiku tradicionalne filozofije, pogoduje antifilozofskom duhu vremena, koje u tehničkim uspjesima prakse previđa osnovna pitanja života i zbilje uopće, a u generalnim sintetičkim tezama pozitivizma nalazi nadomjestak za pravu filozofiju.

HENRI BERGSON

I

*Henri Bergson** živi također u vremenu silnog napretka egzaktnih znanosti, dubokog uvažavanja matematike, snažnog uspona tehnike, u vremenu u kome je pojam *»znanstvene metode«* bio ne samo pojam koji je dominirao duhom vre-

---

* *Henri Bergson* rođen je u Parizu 18. IX 1859, a umro 4. I 1941. također u Parizu. Poslije svršetka studija predavao je na raznim srednjim školama francuske provincije. God. 1888. vratio se u Pariz i postao profesor na »Lycée Henri Quatre«. U to vrijeme bavio se najviše tematikom psihopatologije. Prvo njegovo značajno djelo nosilo je naslov »Rasprave o neposrednim datostima svijesti« (»Essais sur les données immédiates de la Conscience« — 1889 — izašlo 1911. u njemačkom prijevodu pod naslovom »Zeit und Freiheit« [»Vrijeme i sloboda«]). Godine 1896. izdao je svoju drugu značajnu knjigu »Materija i pamćenje« (»Matière et Mémoire«). Godine 1897. bude izabran za docenta na »Ecole Normale Supèriere« u Parizu gdje je nekoć i sam studirao. Profesor na »Collège de France« postade godine 1900. Njegovo je glavno djelo »Stvaralačka evolucija« (»Evolution Créatrice«), izašlo 1907, u kome se sa zrelim pogledima vratio na svoje polazno stanovište, a koje djelo mu je donijelo svjetsku slavu. Njegova značajna knjiga, u kojoj je sa svoga već u početku izloženog stanovišta kritizirao Einsteinovu teoriju relativiteta, bila je »Trajanje i simultanost« (»Durée et simultanéité). Odbijao je njenu vrijednost sa sličnim argumentima kao Zenonove dokaze. Valja spomenuti još jedno njegovo značajno djelo »Oba izvora morala i religije« (»Les deux sources de la morale et de la religion« 1932) u kome je dao mjesta čak i mistici. Njegova predavanja petkom na »Collège de France« postali su kulturni doživljaji Pariza, na koje je dolazilo i mnoštvo stranaca. Godine 1914. postao je članom i doskora predsjednikom Francuske akademije. Iza prvog svjetskog rata predsjednikom komisije Društva naroda za svjetsku duhovnu suradnju, a konačno je dobio ne samo zbog svojih misli nego i zbog briljantnog stila i Nobelovu nagradu za književnost (1927). Međutim život mu je završio u danima fašizma, kada se, iako teško bolestan, morao javiti u kancelariji za popis pariskih Židova. Umro je u Parizu 4. I. 1941. Na naš jezik prevedena je »Stvaralačka evolucija« (preveo dr Filip Medić) i izdana u izdanju »Kosmos« — Beograd 1932.

mena nego je uz nju bila vezana univerzalna nada u poboljšanje i unapređivanje svih mogućnosti života. *Činjenice* života su tu vjeru u nauku podržavale, one su postale ono oko čega se sav praktički i teorijski interes kretao, pa se nije smjelo od njih dalje u spekulaciju. I filozofska se misao smjela kretati samo u tim granicama znanstvenih datosti i filozofija je trebala da postane *»znanstvena filozofija«*. A otkrivanje činjenica svijeta trebalo je da služi životu, pa su tako i *život* kao i pojam životne *prakse* kao zadatak postale dominantne teme.

Novi putovi matematike i geometrije s novim pogledima na vrijeme i prostor, otkrića fizike, naročito na području termodinamike i elektriciteta, elektromagnetska teorija svijeta, a uz to tzv. egzaktne metode statističkih i dokazno-vjerojatnih principa, pa mjerenja i eksperimenti ne samo u fizici nego i u biologiji i psihologiji, bile su osnovne karakteristike naprednoga znanstvenoga duha toga vremena.

Senzualizam kao spoznajnoteorijska komponenta pozitivizma ne samo da se suprostavljala svim tezama transcendentalizma nego je, povezana s egzaktnim znanostima i njihovim uz praksu povezanim metodološkim postupcima, potiskivala sve kritičke napomene koje su joj se suprostavljale.

Zar je onda čudno da je taj daroviti čovjek svoga vremena obratio svoju pažnju na područje matematike i imao na njemu prve uspjehe. Već kao osamnaestogodišnji učenik rješava jedan od Pascala postavljen geometrijski zadatak, dobiva znamenitu prvu nagradu matematike, a radnja koja je izazvala veliku pažnju bila je štampana u glasovitom časopisu »Annales de Mathématiques«. No zadatak je bio riješen na taj način da mu je njegov učitelj rekao: »Vi biste mogli postati matematičarom, ali Vi ćete postati samo filozofom.« — Otac mu je bio znameniti muzičar, pa je i svome sinu ulijevao smisao za glazbu. Matematika i glazba bile su od antiknih vremena blisko povezane.

Ali Bergsona su, rekosmo, u prvo vrijeme njegova razvoja okupirale metode i rezultati pozitivnih znanosti. Njega su više uvjeravale u ispravnost misaonog puta metode empirizma nego metode racionalizma, ali je pomalo počeo uviđati da je i empirizam zapravo neka varijanta racionalizma, koji također činjenice svrstava u predodređene statičke

sheme, kojima ne obuhvata ono što se odvija u dinamici zbivanja samoga, nego tek čvrstim formulama to zbivanje tumači.

Tako je ovoj matematici i pozitivizmu skloni mislilac počeo brzo uviđati nedostatnost empirističkih metoda i tražiti nove putove spoznaje filozofskih istina. Prema racionalizmu — iako u početku matematičar — stajao je uvijek odbojno. Valja, međutim reći da ga je od toga prvoga zanosa za ideje pozitivizma izliječio jedan od značajnih tadašnjih profesora filozofije na »Ecole Normale Supérieure« *Jules Lachelier* (1832—1918). Svojim djelom »Du fondement de l'induction«, koje je od godine 1871. do 1907. doživjelo 9 izdanja, Lachelier, prerađujući ideje Kantova transcendentalizma i Schopenhauerova voluntarizma, nastoji tim kritičkim duhom prevladati nekritičke supozicije empirističkoga pozitivizma. I svojim djelom kao i snažnom nastavničkom djelatnošću zadobio je Lachelier jak utjecaj u Francuskoj. Od Kanta preuzima tezu o principu uzročnosti kao postulatu mišljenja, no taj postulat veže tek površinski svakolike pojavnosti svijeta. Mehanicizam vrijedi općenito, ali samo za spoljašnost svega zbivanja. Unutrašnjost je, međutim, uređena po svršnim principima; ona se nalazi kao organički princip koji usklađuje svu cjelinu svjetskog događanja. Dakle, ne determinira neki izvanjski cilj, ne određuje neka nadstvarna svrha svu stvarnost. Nju ne proizvodi ni neki mehanizam okoline i izvanjskoga pritiska. Svi se svršni stvaralački principi kao voljni impulsi nalaze u svem pojedinačnom. I, prema tome, iza izvanjštine pojavnosti treba otkriti unutrašnji uzrok, izvor i bit te fenomenalnosti. A bit pojedinačnoga ulazi svagda kao *slobodni voljni čin* u zbiljsku složenost i tu se tek podvrgava nuždi mogućeg zbiljskog bivstvovanja.

Lachelierova »filozofija slobode« otklanja svaku tezu determinizma i mehanicizma. Kauzalno promatranje otkriva samo slijed događanja, ali njihov izvor leži u slobodi impulsa. Njegov učenik *Boutroux* nalazi tu kontingentnost prvotne uzročnosti i u prirodnom zbivanju, koje se tek sekundarno uklapa u sklopove mehanicizma.

Lachelier na području ljudske moralne i kulturne opstojnosti naročito razrađuje svoju ideju slobode i stvaralaštva, po kojoj je svako subjektivno svjesno biće zapravo produkt

samoodluke. Ono je ono što je samo iz sebe sebe osebujnim stvorilo. Prema tome je svaka ljudska egzistencija — kontigentna spontanost, pa se tek u sveopćoj ljudskoj zbilji iz slobode stvorena usklađuje u jedinstvo morala i kulture. Ona ne predstavlja nešto apsolutno, nego tek tendenciju prema određenom cilju. U toj kontigentnosti nastajanja ona je nošena i stvorena težnjama za nekim idealom, za nekim idejama, a koje se ideje onda u zbilji pretvaraju u harmoniju svrhâ u jednoj višoj koordinaciji te zbilje same. — U vidu misli Lachelierova stvaralačkog voluntarizma i neke vrste spiritualističkoga realizma, u kome se očituje i jedinstvo finaliteta — okreće se Bergson kritički protiv pozitivističkoga duha vremena, u kome se najprije orijentirao. Bergsonovo prvo značajnije filozofsko djelo »Pokušaj o neposrednim činjenicama znanosti« (»Essai sur les données immédiates de la conscience« 1889) posvećeno je njegovu učitelju filozofije Lachelieru. Isto djelo izašlo je godine 1911, u njemačkom prijevodu, ali pod naslovom »Vrijeme i sloboda« (»Zeit und Freiheit«).

II

Djelomično pod utjecajem Schopenhauerova voluntarizma, a djelomično pod utjecajem Lachelierovih tezâ, da volja logički predhodi misli, da je čak i zamjedba uvjetovana voljom a kamoli ne misao — bila je ona ideja o spontanitetu svijesti koja se nije mogla pomiriti ni sa jednom koncepcijom pasiviteta svijesti, koja je u različitim varijantama teorije odraza i senzualizma bila sadržana u pozitivizmu.

Bergson je oštri protivnik psihofizičkog paralelizma i u svojim značajnim djelima »Materija i memorija« (1896) i »Duhovna energija« (1919) i napose, u odlomku »Duša i tijelo« na osebujan način tumači odnos tjelesnog i duhovnog, po kome je duhovno samostalno i slobodno od mozgovne determinacije. Brani autonomiju cjelokupne duševnosti i tako stvara teoriju jednog osebujnog dinamičkog spiritualizma.

Intelektu daje Bergson isto značenje koje mu daje i Schopenhauer kad tvrdi da razumska spoznaja, a onda i sva njena nastojanja, stoje u službi djelovanja, podređena su potrebama prakse i, prema tome, predstavljaju traženje putova kojima se čovjek prilagođuje uvjetima i interesima život-

ta. Sa Schopenhauerom se djelomično podudara u mislima kad kaže da je volja, a po njoj tek mišljenje, uvjet određenja predmetnosti, datosti, odnosno određenja što je »činjenica«. S tom izvorno Schopenhauerovom, a na svoj način izvedenom Lachelierovom tezom započinje originalni misaoni put Bergsonov.

Sam je Bergson izvanredan stilist, koji svoje misli iznosi na jasan i veoma prihvatljiv a literarno upravo savršen način. Mnogi ga stoga nazivaju filozofom-pjesnikom. Usuđuje se — pozitivističkom vremenu uprkos! — jasno reći da je metafizika ne samo moguća, nego da ona jedina predstavlja pravi način filozofiranja. Sam tvrdi da zastupa filozofiju »novoga spiritualizma«, koja prevladava nekritičnu sliku »svijeta činjenica«, koja je slika za praksu upotrebljiva, za izgradnju egzaktnih znanosti potrebna, ali nije filozofija. Svoditi istinito na korisno je fundamentalna zabluda. Bergson je postao oštar kritičar prirodoznanstvenog pogleda na svijet i život, koji nije drugo nego za praksu suponirana zakonitosna koncepcija stabiliteta, koja ne može ni u čemu da posluži filozofiji. On priznaje vrijednost znanstvenih istraživanja za praktično djelovanje i unapređivanje života, ali smiono postavlja zahtjev za rehabilitaciju metafizike. Vidi se da možemo spoznati realnost, ali treba imati smionosti da se otkrije i — apsolutno, a to se može postići samo u filozofskom aspektu.

Filozofski pogled nije nešto do čega se može doći postupnim upoznavanjem činjenica, nešto što se dobiva sumiranjem svega znanja. Filozofski je pogled novo otkriće koje Bergson obilježava — citirajući Fichtea — da je to »bljesak evidencije«. Filozofski je pogled nešto u kome se na drugačiji način svijetu prilazi nego u pogledima iskustvenih znanosti. Evo kako započinje Bergson svoj »Uvod u metafiziku«: »Ako se međusobno usporede definicije metafizike ili shvaćanja apsolutnoga, onda se opaža da se filozofi unatoč svojim očitim divergencijama slažu u tome da razlikuju u osnovi dva različita načina da se spozna neki predmet. Prvi znači da se oko toga predmeta obilazi, drugi da se u nj prodire. Prvi zavisi od stanovišta na koje čovjek stane i od simbola pomoću kojih se on izriče. Drugi ne polazi ni od kakvog »gledišta« i ne upire se ni o kakav simbol. O prvoj će se spozna-

ji reći da zastaje kod *relativnoga*, o drugoj, tamo gdje je ona moguća — da dostiže ono *apsolutno* (Vidi nastavak u »Tekstovima filozofa«!).

U tim je riječima jasno naglašeno odstupanje od osnovnih teza pozitivizma i svih njemu srodnih pokušaja da se »rezultati« pojedinačnih znanosti i filozofski aspekt povezuju. To su dva posve različita pristupa pojavnosti i svijetu uopće: Onaj »znanstveni« izvanjski, sa ograničenog stanovišta pronađeni pojavni svijet, i filozofski aspekt koji prodire u bit zbilje. Onaj matematsko-geometrijski koji kulminira u »logici čvrstih tjelesa« i otkriva beživotnu materiju i ovaj intuitivni koji otkriva *trajanje života*. Onaj znanstveni koji se iscrpljuje u određenjima relativnoga, i filozofski koji traži ono apsolutno. Onaj koji racionalnom shematikom hoće da sve što jest svede na statičke oblike, koji se povezuju u jednu sliku poput mozaika, i filozofski koji hoće da otkrije bitak u njegovoj stvaralačkoj cjelovitosti.

Bitak u svojoj stvaralačkoj cjelovitosti je ono apsolutno — a to je upravo predmet filozofije, ali taj se ne otkriva ni u kakvom analitičkom postupku, nego se nadaje u »bljesku evidencije«, doživljajem koji Bergson naziva — *intuicijom*, a koji doživljaj prethodi svim sudovima i svemu logičkom mišljenju kad se radi o istinskoj spoznaji svijeta. Intuicija predstavlja akt neposrednog samodoživljaja, to je neposredna samodatost svijesti u kojoj se otkriva i bit samoga subjekta, bit ličnosti i bit svega postojećeg. Na taj način, tim putem zasniva Bergson svoju metafiziku ličnosti, slobode i stvaralačkog razvitka. Po izvoru te spoznaje, po intuiciji, ponajčešće se i čitav Bergsonov filozofski pogled naziva — *intuicionizmom*. I upravo naglašavajući značenje intuicije u filozofskoj spoznaji svijeta, Bergson jasno analizira radikalnu protivštinu razuma i intuicije i njihove funkcije u nespojivim oblastima znanosti i filozofije.

Prvi pravi filozofski problem, koji je Bergsona odvratio od već prihvaćenih teza pozitivizma, bio je *problem vremena*, koji ujedno predstavlja i polazište svega Bergsonova filozofskog umovanja. On je uvidio da sve te teze ne samo statičkoga pozitivizma nego i najradikalnijeg evolucionizma puštaju iz vida sam vremenski proces događanja, a u razvojnim tokovima vide samo zbrojeve statičkih slika, kroz koje se ne vidi samo događanje. Te slike ostaju statičke i uvijek iste,

a matematika je ona koja jednom dijeli u elemente, a drugi put zbraja u cjeline mrtve vanvremenske pojedinačnosti. Po toj tako dobivenoj matematsko-znanstvenoj slici svijet je protežnost, numerički stabilna mnogostrukost sa vidljivom kauzalnom determinacijom. U homogenom prostoru nailazi razumnost na razlikovanja koja se nižu u slijedu. U prirodoznanstvenoj slici svijeta, koja je inače jasna i razgovijetna, ne može se vidjeti dinamičnost života, a ukoliko se nju hoće protumačiti, čini se to fiktivno sa statičkim pojmovima. Čak se i vrijeme mjeri prostornim razmacima. Taj po razumu (intelligence) stvoreni aspekt služi djelovanju kao organizirano pomagalo, koje homo faber treba za svoju stvarno određenu akciju. A u tome se ne otkriva istina o zbilji. Za nju su potrebne druge kategorije, prije svega — vrijeme.

Zar je onda čudno da prvo njegovo filozofsko djelo nosi u njemačkom prijevodu naslov »Zeit und Freiheit« (»Vrijeme i sloboda»), jer to i jesu dva osnovna ontološka problema od kojih polaze svi Bergsonovi misaoni filozofski putovi. Bergson često podvlači ovu svoju polaznu tačku, tačku koju je sam intuitivno otkrio — a to je — *trajanje*. Heterogeno, kvalitativno, stvaralačko trajanje, polazna je tačka na koju se Bergson stalno vraća. A kroz tu kategoriju gledani svijet predstavlja lom sa svim tradicionalnim misaonim oblicima i znači posve novu metodu mišljenja, koja mijenja uobičajeni statički stav, a on po mišljenju Bergsona, uopće ne može otkriti zbilju života. Razumnost sama toj spoznaji nije dorasla. Ona uvijek predstavlja umrtvljeni život i ne može ga dohvatiti u njegovoj izvornosti.

Nasuprot matematičkom i fizikalnom pojmu vremena, intuitivni doživljaj vremena obuhvata vezano trajanje duševnoga života. A duševni se život nikako ne da kvantitativno odrediti, pa su na njega neprimjenljive mjere veličine. Bergson je oštri protivnik psihofizike. Matematičko-fizikalne koncepcije su zamaglile pojam vremena svojim vječnim analitičkim prostornim ilustracijama, po kojima se čak i psihičko trajanje dijeli pregradama u prošlost, sadašnjost i budućnost. Time je čisto trajanje nasilno prelomljeno jednim nezbiljskim brojčanim mnoštvom, po kome se prostor i vrijeme svode na istu razinu. A te dvije kategorije imadu upravo suprotne oznake. Dok je prostor homogen i istovrstan, vrijeme je heterogeno i raznovrsno. Prostor dijeli, a

vrijeme spaja. U nerazlikovanju tih bitnih oznaka ovih osnovnih kategorija leži, po mišljenju Bergsona, izvor tradicionalnim zabludama u spoznavanju. Vrijeme po izvodima matematičara i fizičara predstavlja zapravo simultanitet. Vrijeme je po njima time oprostoreno, pa se po tome i govori o četvrtoj dimenziji — što je zabluda. Na toj tačci polemizira Bergson vrlo odlučno i sa Minkovskim i sa Einsteinom (»Durée et Simultanéité. A propos de la theorie de la relativité d'Einstein« 1922) i smatra da je četirdimenzionalnost prostora tek konvencija i fikcija u službi pozitivnih znanosti, a nikako u spoznaji zbilje. Bergsonov pojam vremena treba razlikovati i od psihološko-predodžbenog pojma vremena. Po njemu je vrijeme stvaralački faktor, oblik stvaranja koji Bergson i naziva »tempsinventeur«.

Kao tipičan primjer zabluda navodi Bergson Zenonove dokaze o nemogućnosti da Ahil dostigne kornjaču, u kojem su dokaznom postupku oduzeti vremenu trajanje, a kretanju pokretljivost. A to je tipičan primjer matematičkog načina mišljenja, koji luči ono što se u zbilji ne može lučiti, postavlja granice kojih nema i tako svojim kategorijalnim sistemom onemogućuje istinsku spoznaju zbilje. Taj matematsko-pojmovni, taj analitičko-statički a time i nedostatni način mišljenja, Bergson zamjenjuje intuicijom kao pravom filozofsko-spoznajnom metodom.

A ta metoda polazi od subjekta, polazi od samospoznaje svijesti. Bergson je pošao od intuicijom otkrivenih datosti svijesti konkretnoga života »Ja« ukazujući na nedjelivu cjelinu čovjeka, cjelinu života i svijeta uopće. Za njega je svijet složaj (ali ne zbroj!) heterogenoga kvalitativno različitoga stvaralačkog trajanja. Bit duševnog doživljavanja upravo pokazuje što znači pojam »čistoga trajanja« — koje se očituje kao neprestana promjena, pokret, razvoj i stvaralačko nastajanje. U jedinstvenom tekućem trajanju duševnog života vidi se bit života iz kojega se i nadaje kategorija vremena. Kao osnovni pojam bitka uopće, a time i osnovni problem filozofije. Čitava se zbilja tumači pomoću života. Život je osnovni, a može se reći i u svom ekstenzitetu jedini problem filozofije. A život se može samo po životu razumjeti. Zato jer smo živi možemo sve živo razumjeti; jer smo unutarnje pokretljivi, možemo pokret razumjeti; jer smo u nutrini slobodni,

možemo razumjeti stvaralačku evoluciju, u kojoj se odvijaju svi oblici života. Bergson je najorginalniji predstavnik *filozofije života* (»Lebensphilosophie«).

Na toj tačci nalazi se razilazište između filozofije i tzv. egzaktnih znanosti. Dok filozofija ispituje područje vremena, egzaktne znanosti ispituju područje prostora. Filozofija počinje od duše, znanosti od tijela, filozofija se bavi sviješću, znanosti materijom, filozofija otkriva slobodu, znanosti nuždu. Spoznajni instrument za dušu, svijest i slobodu je — intuicija, dok za istraživanje tijela, materije i nužde dostaje razum. Razum analizira, broji, računa — intuicijom se u jednom sintetičnom vidu otkriva trajanje, a to je život, to je unutrašnjost, to je bit sve opstojnosti. Analitički put jest potrebama životne prakse primjeren način gledanja, redanja i primjene. Filozofski nas pogled unosi u samu bit predmeta koja se očituje u stvaralačkom agensu.

III

A taj stvaralački agens, koji se intuicijom otkriva u svim pojavama života, naziva Bergson »životnim poletom«, »životnim elanom« (»élan vital«). Iz njega i po njemu neprekidno niču u svim slojevima života novi oblici. On djeluje u materijalnoj građi svega postojećeg, on je pokretač svega kretanja, svega življenja, sve evolucije, i kao stvaralački faktor okrenut je uvijek prema budućnosti. On je onaj sakriveni pokretački razvojni princip o kome ne govore, ali ga nesvjesno primišljaju i Darwin i Spencer u svojim koncepcijama evolucije. Bez toga uvjeta nerazumljiv je i sam pojam evolucije, koji pojam i dolazi u naslovu Bergsonovog glavnog djela, koje glasi »Stvaralačka evolucija« (»Évolution créatrice«). Dakako da se stvaralaštvo ne da predračunima predvidjeti, ono se ne da ni u kakve sheme obuhvatiti, jer iz njega mogu uvijek nanovo nastajati nepredviđeni oblici života iz bezbrojnih mogućnosti bitka koji treba razumjeti kao vječni agens, jer sav je bitak u bivanju.

Dakako da razum, koji ima funkciju analize, a čiji su rezultat statički oblici, ne može dohvatiti bitak i prema tome ne može adekvatno spoznati zbilju.

Bergson doduše upozorava da se do intuitivnog uvida ne dolazi svagda a niti ne dolazi svatko. Razum je pak univerzalan i na njegove su se površne odgovore svi privikli, pogotovo zato jer im oni trebaju i pomažu u praksi. Zar nas onda začuđuje — veli Bergson — da je u današnjici čovječanstvo intuiciju pogotovo posve žrtvovalo intelektu, koji se kreće u svijetu prostora. Taj »svijet prostora«, taj tzv. materijalni svijet, svijet je protežnosti, homogenosti, istovremenosti, diskontinuiteta, nužnosti i automatičnosti. Ali treba prodrijeti u *»svijet vremena«* koji je heterogen, promjenljiv, kvalitativno različit, međusobno prožet, stvaralački i slobodan. I tek u tom svijetu leži istina. No zato je za istinsku spoznaju potrebna jaka odluka i određena sposobnost da se možemo oduprijeti uobičajenom načinu razumsko-analitičkog postupka, koji je utemeljen na području ukrućene materije i poslužiti se intuitivnim uvidom u srž života. Bergson se trudi da nam na mnoštvu primjera ilustrira taj intuitivni postupak, da nam olakša put k intuitivnom doživljaju životnih manifestacija.

Ukazujući na tradicionalne načine, po kojima se život nastoji protumačiti ili po principima mehanicizma ili po principima teleologije, Bergson dokazuje da su oba načina pogrešna, jer dok onaj prvi smatra da se život može uhvatiti u izračunljive zakone predviđanja poput stroja, teleološki aspekt vidi u svemu što se zbiva ostvarivanje unaprijed određenog plana. A život nije ni jedno ni drugo. Bergson na izvanredno široko kritički osvijetljenom materijalu dokazuje neodrživost tih postavljenih teorija života. Od somatičke konstitucije do stvaralačkih oblika samosvijesti svaki pojedinačni organ organizma izraz je jedne jednostavne funkcije života.

I tako Bergson nalazi da sve takve manifestacije života predstavljaju pokušaje »životnog elana« koji se ostvaruje ili ne ostvaruje, koji kao pokušaj propada ili se afirmira, ali se javlja svuda kao djelotvorna funkcija svih fenomena života: od biljnog do životinjskog i humano-samosvjesnog. I na tom razvojnom putu životnih oblika nalazi Bergson kao značajne manifestacije stupnjeva životnog elana: instinkt, razum i intuiciju. I dok instinkt djeluje nepogrešivo ali svagda jednoobrazno, a raspoznaje svoju okolinu samo po stupnjevima simpatije, a to će reći po mogućnostima koris-

nosti, dotle inteligencija imajući sposobnost da ostvaruje u anorganskoj sferi egzistencije uvijek nove instrumente kao pomagala i uvjete lakše prakse života, stvara svagda nove oblike u realnoj egzistenciji čovjeka. U obliku instinkta javlja se životni elan kod svih životinja — manje kod čovjeka! — a razum obilježava egzistenciju ljudsku, a oba su izvora podvrgnuta principima korisnosti, odnosno prakse, koja svojim potrebama na neki način usmjerava, a time i zarobljuje aktivnosti na oba izražajna oblika životnog elana. No i razum tek dohvaća i preoblikuje materiju svijeta, po zadacima prakse, odnosno korisnosti, te tako svojom analizom ne otkriva bit života. Tek se intuicija oslobađa pritiska zbilje i slobodno prilazi svijetu i čovjeku, otkrivajući život u njegovoj biti kakav on doista jest, a ne tek u kom nam obliku služi. Intuicijom se u trajanju, u nastajanju života ostvaruje njegov najčistiji i najslobodniji oblik. Intuicijom se spoznaje bitak, intuicijom se ostvaruju slobodni oblici ljudskog djelovanja, koji se očituju u filozofiji, u moralu i u religiji.

IV

A kakav je rezultat toga Bergsonova intuicionističkoga uvida u bit svijeta i života?

Ne samo svijest i život, nego čitav svijet, čitava zbilja je u biti postajanja. Slika konstantnog statičkog postojanja je pogrešna slika razuma. Svijet je poput svijesti u neprestanom poletu, u neprekidnom postajanju, u kontinuiranom stvaralaštvu. I dok život u svojoj dinamici, sa svojim vječno živim »elan — vitalom« vuče zbivanje prema gore, materija ga svojom težinom privlači svagda dolje. I borba tih dvaju faktora, tih dviju tendencija zbivanja jest ono što daje obilježje vječnom stvaralačkom kretanju bitka. Svjetski se proces tako odvija u dva smjera: u jednom osebujno-stvaralačkom i drugom negativno-jednoličnom, prvom pokretnom i drugom statičkom, prvom vremenski nastajućem i drugom prostorno statičkom. Elan je nosilac gradacije energije bitka a materija težnja degradacije te iste energije. Životni elan samo u svijesti kao intuiciji postaje posve slobodan i stvaralački impuls, koji nije vezan materijom. I tako svjesno djelovanje postaje djelom, odnosno zbiljom.

Ali kako je taj životni elan prisutan u svemu kretanju svijeta, to je bitak u svome bivstvu indeterminiran, i sve što se zbiva je tek posljedica čina, samoodluke kad se radi o svijesti, samoimpulsa kad se radi o životu uopće. Zbilja je samoaktivna, aktivitet je karakteristika svega postojećeg. Vrijeme je stvaralac, izumitelj (»inventeur«) života, prostor je oblik tvari i smrti. U tim antitezama pokreće se sve što jest.

V

Zanimljivi su Bergsonovi izvodi kada on na područje moralnog djelovanja i ocjenjivanja ljudskog primijeni svoje ontološke kategorije instinkta, razuma i intuicije. U svom djelu »Dva izvora morala i religije« (»Les deux sources de la morale et de la religion« 1932) pokazuje Bergson kako su iz izvora života životinje i čovjeka izašla zapravo i dva morala te psihološki i sociološki nastala dva tipa ljudi. Jedan je izvorniji, primitivniji, on danas još uvijek prevlađuje, a drugi je kasnije nastao, predstavlja progresivni duh slobodna čovjeka. Pa se onda razvijaju »zatvoreni« i »otvoreni« moral.

Pod zatvorenim moralom misli zapravo na sve ono što se obično naziva moralitetom jednoga određenoga društva. To su shvaćanja, ocjene i postupci u koje je čovjek uvršten po navici i solidarnosti zajednice i što je sve u pojedinca preneseno i dalje preko njega prenošeno slično poput oblika instinkta u životinjskom carstvu. Bergson i govori na nekim mjestima o »socijalnom instinktu zatvorenog saveza«, kojim zatvoreni savez vrši u isti mah i pritisak na pojedinca, ali mu omogućava zaštitu interesa, koji su u skladu sa »savezom«. Čitav oblik života u kome se taj tip morala odvija bliži je primitivnom životinjskom obliku životne zajednice nego slobodnom, stvaralačkom povezivanju ljudi. To je svojevrsni oblik »zatvorenog društva«, koje imade svoje oblike braka, svojte, naroda i gdje je izbor i sloboda pojedinca ograničena u jasno određenom krugu. U njemu se sva djelovanja, pa prema tome i moralni čini, automatski odvijaju kao navike u aktivnosti čovjeka.

Dakako da te praksom usklađene navike i koriste zajednici u kojoj su nastale, pa njeni principi neće nikada biti

generalni i neće moći vrijediti za druge zajednice, a pogotovo ne za sve ljude. Taj će dakle zatvoreni moral uvijek biti funkcionalno povezan sa prosperitetom dotične konkretne grupe, u kojoj će pojedinci svagda biti toj zajednici u svemu podređeni.

Nasuprot takvom zatvorenom moralnom življenju postoji i jedan drugi stvaralački »otvoreni moral«, koji otkrivaju, propagiraju i ostvaruju samo osebujne ličnosti, heroji života, viši tip čovjeka. Principi toga morala nisu prezentni u društvu. Nisu oblikovani i determinirani od zajednice. Njih otkriva pojedinac otkrivajući u sebi poziv slobode a nošeni su stremljenjem prema nečem višem i sve boljem nego što je ono što jest (»effort de création«). Moralni principi svih stvaralačkih ličnosti su intuicijom nađeni i ljubavlju nošeni (»élan d'amour«). Oni nemaju uzore prije, ali postaju uzori za one koji iza njih dolaze. Oni predstavljaju progresivne principe čije je ostvarenje ponajčešće namijenjeno budućnosti. Oni koji dolaze oduševljavaju se vrijednim novootkrivenim principima života. Naravno da su takvi pojedinci ponajčešće u sukobu sa principima postojećeg i vladajućeg »zatvorenog morala«. A ne samo to! Ovakvi principi prelaze okvire zatvorenih zajednica i postaju najviši principi koji vrijede za čovjeka uopće, koji kao zadaci prelaze na cijelo čovječanstvo.

I dok bi ona načela zatvorenog morala mogli povezati sa instinktivno-racionalnom komponentom ljudskoga bića, koje se nadaju iz osnovne strukture ljudskoga društva, dotle ova druga načela sigurno otkrivaju njegovu slobodnu dimenziju življenja i otkrivaju razvojne principe te osnovne moralne strukture uopće.

Bergson je toliko »filozof života« da uviđa da se ove dvije tendencije ne isključuju u zbiljskom životu čovjeka, nego se kao raznorodne tendencije života u zbilji često susreću, iako ih nalazimo posve izolirane.

Dakako, ovaj prvi oblik ponajčešće, a onaj drugi ponajrеđe.

Odnos zatvorenog i otvorenog morala jest odnos mira i kretanja, odnos statički i dinamički, napetost između prošlosti i budućnosti.

Lako bismo mogli ove distinktne Bergsonove kategorije usporediti sa pojmom morala gomile i morala gospode kod Nietzschea, kao što bi se pojam zatvorenog morala mogao uvrstiti u tematiku pojma tzv. klasnog morala.

VI

Na području religije razlikuje Bergson također dva modusa: jedan je označen nazivom *»statička religija«*, drugi *»dinamička religija«*. U prvom se slučaju radi o fabulirajućoj funkciji svijesti (»fonction fabulatrice«) koja se suprotstavlja razumu, koji pokušava destruktivno djelovati u društvu i njegovoj organizaciji, i u doživljaju života kao cjeline uopće, a fantaziranje poput instinkta taj život smiruje. Spoznaja da je smrt neminovna i mnoge gorke nevolje života sudbinski neotklonive, konsekventno razumski doživljena, otežava u beznadnosti život. Promatranje smrti u prirodi dovodi do smanjivanja životne energije. To se odbija fantazijskom predodžbom o životu poslije smrti. Fabulirajuća funkcija svijesti predodžbom bogova i pouzdanjem u njihovu nadnaravnu moć smirujući i po tome konstruktivno djeluje u ljudskom društvu. Sujevjerje — u čemu se manifestiraju mnogi oblici primitivne religije — predstavlja zapravo pomoćno sredstvo prirode da prevladava duševne opasnosti koje izviru iz inteligencije, koja beznadno uočava negativnosti života. »Religija je obrambena reakcija prirode, protiv razaralačke moći inteligencije«. Misao koju su kasnije i pragmatisti prihvatili u opravdanju potrebe vjere.

Dinamička je pak religija oblik misticizma koji, po mišljenju Bergsona, dohvaća i ono nedostiživo u običnom doživljavanju svijeta. Ta religija ne ostvaruje se u svom najvišem obliku, ni u grčkoj mitologiji, ni u indijskom načinu spekulativnog razmišljanja o vječnosti, nego tek u kršćanskom misticizmu, po kome se bog doživljava kao ljubav, koja onda treba da prožima i život. Bergson smatra da se tim doživljajem postiže potpuno duhovno zdravlje i mir. Taj mistički doživljaj svijeta preobražava, naime, čovjeka do oblika jednog božanskog humanizma (»création d'une humanité divine«).

Na taj će način Bergson preko religije pokušati dati rješenje i općem povijesnom razvoju čovjeka. Čovjek u unutrašnjoj borbi pokušava prevladati naturalnu situaciju, koju je empirizam okarakterizirao kao »homo homini lupus«, novim principom koji glasi »homo homini deus«. On naime smatra da se u misticizmu kao ljubavi očituje čisti »životni elan«, kojim se prevladava sve negativno u svijetu i životu. A pod aspektom ljubavi prevladavaju se svi oblici i moći suprotnosti, a čitav se i mikro- i makrokosmos međusobno usklađuje. Univerzum je zapravo vidljivi izraz ljubavi i ljubavne potrebe. Stvaralačka energija kao ljubav predstavlja trijumf nad materijom i pronalaženje boga, koji ostvaruju samo mistici, ali oni i filozofima, a onda i svima koji ih hoće slijediti, pokazuju odakle život dolazi i kuda se kreće. Sa toga vrhunca mističkog, dakle neposrednog doživljaja božanstva na niže i filozofi i pjesnici i svi umjetnici-odgajatelji i drugi kulturni stvaraoci otkrivaju dublje slojeve zbilje i čovjeka, pa ga tako vode naprijed. Religijski se, dakle, doživljaj razlikuje od drugih stvaralačkih akata samo po visini svoga intuitivnoga aspekta i doživljaja svijeta.

Sam bi Bergson pod konac svoga života bio prešao na kršćanstvo, ali to nije mogao učiniti iz političkih razloga, kada je židovski narod, kome je on po rođenju pripadao, doživio od hitlerovaca one strašne progone.

VII

Bergsonov je utjecaj bio snažan ne samo u Francuskoj nego i daleko izvan njenih granica. I to ne samo na području filozofije nego i na području znanosti, književnosti, a i kulturne djelatnosti uopće.

Odbijanje ideje mehanicizma u biologiji i psihologiji bila je velika Bergsonova zasluga i njegov utjecaj na daljnji razvoj iskustvenih znanosti veoma snažan.

Albert Thibaudet — francuski literarni historičar — pišući o bergsonizmu u Francuskoj (»Le Bergsonisme«, Paris 1923) ilustrira jasno na mnoštvu primjera da nijedan drugi francuski mislilac nije u tolikoj mjeri utjecao na cijelu duhovnu atmosferu Francuske kao Bergson. Bergsonove su filozofske teze značile snažnu i odlučnu antitezu sveopćoj

vladavini Comteova pozitivizma. Njegov stav protiv ekskluzivnog racionalizma, njegova kritika značenja koje se pridavalo rezultatima empirijskih znanosti za filozofiju, njegov antimehanicizam i antiautomatizam bio je odlučan za čitavu stvaralačku orijentaciju tadašnje Francuske. Otklanjanje vrijednosti svih statističko-analitičkih shema za razumijevanje i unapređenje života, a podvlačenje značenja iskonsko-intuitivnog kontakta sa bitkom bilo je ono što je oduševilo pjesnike i usmjerilo filozofe u njihovu misaonom stvaralaštvu. Imena književnika kao što su Marcel Proust, Alexandre Mercereau, Charles-Louis Philipe, Romain Rolland, Andre Suarez, Charles Vildracs i André Gide, i po kvantitativnoj, a pogotovu kvalitativnoj oznaci to dokazuju.

Na čitavoj pak plejadi francuskih, a i njemačkih iracionalista jasno se vidi utjecaj Bergsonova intuicionizma. Bergson otklanja svaki oblik metafizičkog idealističkog monizma. Jednako tako i empiristički »racionalizam odozdo«, kao i onaj »odozgo«. Život ne izvire iz logosa niti se po principima razumnosti može do kraja protumačiti. Filozofija života traži mnogo šire spontano stvaralačke horizonte. Upravo idejama »filozofije života« nastoji prevladati pozitivizam i idealizam i na tome putu nalazi mnogo sljedbenika u Francuskoj i izvan nje. Bergson je zapravo inaugurirao »filozofiju života« kao osebujni pravac moderne evropske filozofske misli. Njegova filozofija je značajna alternativa u duhovnom životu na prelazu u naše stoljeće, alternativa koja se jednako suprotstavlja panlogizmu i pozitivizmu, a u oživljavanju neokantizma nije nalazila rješenje stvaračkog fenomena kosmosa, napose njegove pojavnosti u čovjeku. A Bergson je upravo taj stvaralački fenomen kosmosa pokušao protumačiti.

NOVOKANTOVCI

I

Novokantizam je nastao iz dva fundamentalna uzroka filozofsko-duhovne atmosfere druge polovice XIX stoljeća. Prvi je uzrok bio nagli pad filozofske misli oko sredine stoljeća — kao antiteza izvanrednom usponu u njemačkom idealizmu! — a koji je pad u neku ruku predstavljao i negaciju filozofije same. Negirati pak filozofiju značilo je negirati samosvijest kulturnoga života uopće, pa je očito da bez filozofije kao voditeljice duhovnog života ne može se taj duhovni život sam od sebe razvijati. Duhovni život sam u svojoj unutrašnjoj dinamici postulira svagda svoj integralni dio — a taj je — filozofija. Dakle cjelina kulture nije mogla tu negaciju svoje samosvijesti podnijeti i zato se tražio *povratak na tradicionalna izlazišta filozofske misli.* »Natrag k Kantu«, »natrag k Hegelu« i sl. bile su teze vremena, koje u antifilozofskom pozitivizmu nije nalazilo odgovore na svoje osnovne probleme. To je bio zahtjev oskudnoga duha vremena. Taj povratak na izvornu tematiku novije filozofije nije tako bio povik iz disertantskih kolokvija i zatvorenih filozofskih kabineta, nego povik iz prazne atmosfere kulturnih stremljenja civilizatorskog vremena.

Drugi uzrok bile su same znanosti, koje su zapale u bezizlazne »krize«! To nisu bile krize u otkrivanju nove građe, to nisu bile krize u aplikaciji znanstvenih rezultata na području tehnike, jer su sve znanosti baš na tim područjima imale dotada neusporedivo veće uspjehe, nego u samoj *znanstvenoj obradbi* tematike, koja se zapletala u sve veće unutrašnje kontroverze i poteškoće. Otkrića i primjene, nova građa i stari metodološki principi izazivali su antinomije u znanostima samim. Znanosti sa mnoštvom nove građe nisu bile dorasle obradbi te građe bez novih načela, bez novih metodoloških postupaka. I upravo ta metodološka načela kao

principi reda i tumačenja proširene znanstvene građe postali su problem i zadatak novog sveznanstvenog i sintetičkog aspekta, a taj je aspekt mogla i opet otvoriti samo — filozofija.

No povratak Kantu nije značio zadržavanje na njegovoj nauci. Povratak Kantu značio je polazište sa kojega je trebalo poći pa i polaziti dalje, te je opća novokantovska teza i glasila, da Kanta razumjeti znači zapravo njega prevladati, preko njega preći. Novokantovske škole predstavljaju različite pokušaje razvitka sa tradicionalnih polazišta ali novim putovima i k novim ciljevima. Zajedničko im je svima naglašavanje uloge *mišljenja* za spoznavanje na svim područjima traženja istine.

Stoga nije ovdje naš zadatak da govorimo o onim nastavljačima ili komentatorima Kanta koji su se borili za vrijednost Kantove nauke i tumačenje njegovih osnovnih teza kao što znameniti povjesničari filozofije Kuno *Fischer* (1824—1907), Eduard *Zeller* (1814—1908) i Otto *Liebmann* (1840—1912), ili poznati komentator Kantovih djela Hans Vaihinger (1852—1933). Kuno Fischer je svojom poznatom monografijom o Kantu 1860. i napomenom da se kritičko-filozofska misao nikada više ne smije zapostaviti, ponovno oživio interes za Kanta. Zeller je svojim naglašavanjem značenja spoznajnoteoretskih istraživanja ukazao na značenje Kanta.

Friedrich Albert *Lange* (1828—1875) napisao je prvu opsežnu »Povijest materijalizma«, koju je podijelio u dva dijela: — a) do Kanta i b) poslije Kanta. I on je kantovac utoliko što je istaknuo da je pojam materije transcendentalno uvjetovan, i ako je on neminovan za sva prirodoznanstvena istraživanja. Inače je on Kanta tumačio na fiziološki način poput Helmholtza.

Otto Liebmann je u svojoj knjizi »Kant i epigoni« završavao svako poglavlje sa pozivom: »Dakle treba poći natrag Kantu«, ali uza sve to oštro kritizirao i pokazao znanstveno neodrživim Kantov pojam »stvari o sebi«, te smatra da je metafizika moguća. Nas neće ovdje moći interesirati ni osebujni interpreti Kanta, kao fizičar i fiziolog Herman *Helmholtz* (1821—1894), ni psihologist Johann Friedrich *Fries* (1773—1843), od kojih je prvi interpretirao Kanta na fiziološki način i postao zapravo prvi novokantovac, a drugi ga je prevodio na čisto psihologističko stanovište. Helmholtz je kao čisti prirodonaučenjak, i u dobi kada je filozofska misao

bila potiskivana od hipertrofije prirodoznanstvenih aspekata, isticao značenje Kantove spoznajne teorije za znanstveno mišljenje uopće. On je smatrao da su za prirodne znanosti neminovna spoznajnoteoretska istraživanja kao i objašnjavanja njihovih osnovnih pojmova, što može učiniti samo univerzalna znanost — a to je filozofija. O izvorima ljudskoga znanja i stupnju njegove opravdanosti može odlučivati jedino filozofija.

Ni Aloisa *Riehla* (1844—1924) ne bismo mogli ubrojiti ni u jednu čisto novokantovsku školu, iako je on kao predstavnik realizma i tzv. »znanstvene filozofije« tražio sintezu između pojedinačnih znanstvenih istraživanja i transcendentalne koncepcije spoznajnoteoretskih mogućnosti, kao jedini kritički aspekt za obradbu pitanja spoznavanja. Filozofija kao znanost moguća je jedino kao spoznajna teorija. Glavno mu je područje bilo obradba teorije prirodoznanstvene spoznaje, koja treba opširno da obrađuje metode spoznaje. Za Riehla je značajno i to da je on, baveći se kritički Nietzscheom, prvi od novokantovaca stavio u centar »znanstvene filozofije« (etički i estetski problemi!) — problem *vrijednosti*. On smatra da je Nietzsche pogriješio držeći da je moguće izvesti »obrat sviju vrijednosti«, jer jednom otkrivene vrednote ostaju vrednote i kad se uz njih otkrivaju i neke više. Taj problem nadsubjektivnog poretka vrednota postaje problem jedne od najznačajnijih novokantovskih škola — badenske škole. Nas takvo mišljenje ovih interpreta i tumača Kanta ovdje neće zanimati, nego tek oni novokantovci koji, polazeći od Kantove nauke, tu nauku u određenim smjernicama razrađuju i dograđuju. A to su upravo predstavnici »badenske« »marburške škole«.

II

BADENSKA ŠKOLA

»Badenska škola« koju nazivamo još i jugozapadno-njemačka, a po problematici je neki nazivaju i »vrednosnoteoretska«, filozofska škola, imade dva svoja glavna predstavnika, *Wilhelma Windelbanda* i *Heinricha Rickerta*, koji su predavali na jugozapadnim njemačkim sveučilištima u

Freiburgu, Strassburgu i Heidelbergu. Njihovi najznatniji nastavljači su rano u prvom svjetskom ratu poginuli *Emil Lask* (1875—1915) a i nešto mlađi *Bruno Bauch* (1877—1942).

*Wilhelm Windelband** kao začetnik tzv. badenske novokantovske škole nije tek obnovitelj i tumač Kanta, nego nastavljač i stvaralac jedne sintetičke koncepcije, koja obuhvaća jednako Kantov transcendentalizam, Lotzeovu teoriju važenja i Rankeovo shvaćanje povijesti, po kome povijest treba da postane pravom znanošću, a to će moći postići tek ako kritički razradi metodološke principe povijesnoga znanstvenoga područja. Taj metodološki zadatak povijesnih znanosti, na jednoj strani, Lotzeovo otkriće »svijeta važenja« vrednota na drugoj, a potreba da se čitava tematika krize znanosti postavi na kritičke spoznajnoteoretske temelje — što je bilo ostvareno već kod Kanta — dalo je poticaja i postalo izvor obnove i stvaralaštva ovog smjera novokantovaca.

---

* *W. Windelband* rođen je u Potsdamu 11. V 1848, a umro je u Heidelbergu 22. X 1915. Prvotno se posvetio studiju povijesti, ali su ga u Jeni Kuno Fischer, a u Göttingenu Lotze, čiji je postao i učenik, predobili za filozofiju. Habilitirao se za filozofiju u Leipzigu 1873, a kasnije je bio profesor u Zürichu, Freiburgu, Strassburgu i Heidelbergu, gdje je i umro. Bavio se ponajviše poviješću filozofije, pa je i napisao »Povijest zapadnoevropske filozofije u Starom vijeku« (»Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum«) 1888. a četvrto je izdanje izašlo 1923. »Povijest novije filozofije« (»Geschichte der neuren Philosophie«) u 2 sveska 1878—1880, a osmo izdanje 1922. »Udžbenik povijesti filozofije« (»Lehrbuch der Geschichte der Philosophie«), prvo izdanje 1892, a petnaesto (sa dodatkom o suvremenoj filozofiji od H. Heimsoetha) 1957. To izdanje — inače na osebujan način povijesno-problematski izvedeno — prevedeno je na hrvatski i izdano u Zagrebu (»Naprijed«) u 2 sveska pod naslovom »Povijest filozofije« (1957). Svoje sabrane filozofske studije izdao je pod naslovom »Präludien« u dva sveska 1884, a 9. je izdanje izašlo 1924. »Povijesne i prirodne znanosti« (»Geschichtswissenschaften und Naturwissenschaften«) izašlo je 1894, a treće izdanje 1904. Njegova monografija o »Platonu« doživljela je 7 izdanja, a njegova knjiga o »Slobodi volje« (»Über Willensfreiheit«) od 1904. do 1923. 4 izdanja. Njegov »Uvod u filozofiju« (»Einleitung in die Philosophie«) izašao je u drugom izdanju 1920. Po velikom broju izdanja može se jasno uočiti veliki interes za djela ovoga filozofa.

Sam je Windelband bio čovjek velikoga povijesno-otkrivalačkog nadahnuća, što svjedoči veliki broj djela upravo sa područja povijesti filozofije. Preteča i učitelj na tom području bio mu je značajni povjesničar filozofije hegelovac *Kuno Fischer* (1824—1907), čije je najznačajnije djelo »Povijest novije filozofije« sastavljeno od deset samostalnih opsežnih monografija obrađujući sisteme od Descartesa do Schopenhauera i Bacona: Uz povijesno-filozofski rad, povezivao je Windelband i kritički uvid u same instrumente toga rada, uz metodologiju povijesnoga istraživanja. Tom tematikom Windelband je prevladao matematsko-prirodoznanstvenu jednostranu poziciju Kanta i proširio spoznajnoteoretsku i metodološku problematiku na istraživanje apriornih osnova povijesnih znanosti. Otkrivajući u povijesti različnosti vrednota kao ideala i ujedno determinatornih faktora povijesnoga zbivanja, Windelband je osjetio da upravo taj *vrijednosni*, odnosno *aksiološki* problem valja kritički osvijetliti, da bi se povijesnost uopće mogla protumačiti. A za Windelbanda je povijesnost kulturni fenomen. Pod kulturnim pak razumijeva sve ono što je čovjek pomoću svoje umne predodređenosti stvorio iz gotovih datosti svijeta. Ta tematika upravo izlazi iz Windelbandova preferiranja Kantove »Kritike rasudne moći«, za koju smatra da je dala poticaja i izvornim mislima Schellinga i Hegela, koji su upravo od nje pošli. Zar je onda čudno da Windelband fundamentalnu tematiku filozofije premješta sa područja spoznajne teorije na područje etike i estetike. Ali ujedno iz aspekta tih područja mijenja aspekt na spoznajnoteoretsku problematiku.

Govoreći o stvaralaštvu individuuma, Windelband svagda upozorava da se pod tim stvaralaštvom ne misli na stvaranje po kome nešto iz ničega nastaje, nego da je taj »stvaralac« tek sjedište i nosilac umnih funkcija, koje nadilaze tu pojedinačnu sferu. Taj pojedinac uistinu tek participira na određenoj determinanti vrijednosnog važenja, koje je važenje nužno i općevažno, a javlja se u individualnoj ljudskoj svijesti kao normativni princip. Svijet se umnih vrednota ostvaruje u našim relativno malim horizontima znanja, htijenja i oblikovanja. Te se pak vrednote uklapaju u jedinstvene cjeline kulturnih i umnih veza, koje zapravo važe iznad čovjeka, a iz koje nadsubjektivnosti one čovjeka svagda

u određenom smislu obvezuju. Čitava duhovna djelatnost, kaže Windelband u svojim »Preludijama« prelazi granice empirije, prerasta u vrijednosna ostvarenja, koja su fiksirana u trećem entitetu (uz bitak i bivanje) a to je — *entitet važenja ili valjanja. Vrijednosti nisu, nego važe.* Tim pojmovima vrednota i važenja — koji su postali centralni problem njegova filozofiranja! — obogatio je i prešao Windelband okvire Kantova transcendentalizma a ipak ga zadržao kao temeljni okvir svoje filozofije. On se nije zadržao na Kantovoj tematici »stvari o sebi« i s tom tematikom povezanim problemom sintetičkih sudova a priori ukoliko se oni povezuju sa matematskim i empirijskim naukama, nego je središte filozofske problematike premjestio na pitanje kritičke znanosti o objektivnim, općenovažnim vrednotama *istinitog, dobrog* i *lijepog*. A smisao je toga istraživanja bio — shvatiti i protumačiti povijesno, a to će reći kulturno ljudsko postojanje! Zato za Windelbanda i postaje filozofija »kritička znanost o normativnoj svijesti«. Drugim riječima, Kantov pojam »apriornoga« zamijenio je Windelband sa pojmom »normativnoga«. A što to znači tumači Windelband u svom čitavom teorijskom životnom opusu.

U spoznajnoj teoriji, rekosmo, priklanja se Kantu, ali s izvjesnim dopunama njegova transcendentalizma u vezi s Lotzeovim pojmom važenja, pa tako filozofija postaje kritička znanost o normama, što znači u cjelini — *vrijednosna filozofija.* Ne samo na području estetskog i etičkog ocjenjivanja nego i na području spoznavanja radi se o respektiranju vrijednosnoga trebanja, koje kao istinonosno trebanje daje sudovima obilježja istinitih ili neistinitih sudova. U toj redukciji logičkoga na vrijednosno prelazi Windelband Kantovu koncepciju spoznaje. I upravo je Windelband izrekao onu već citiranu novokantovsku tezu: »Kanta razumjeti znači preko njega preći« (»Kant verstehen heißt über ihn hinausgehen«). A Windelband ga je prelazio u tom smislu, prevladavao ga je tako da je područje tematike spoznajne teorije proširio na povijesno otkrivena kulturna područja ljudske djelatnosti i izradio sistem kriticizma, koji predstavlja jednu cjelovitu *filozofiju kulture.*

No filozofija kulture predstavlja znanstveno-povijesnu tematiku, koje metodologiju Windelband naročito obrađuje. Već je Otto Liebmann suprotstavio Platonovu »nomokratskom« životnom nazoru Aristotelov »idiotipični« nazor. Te aspekte je primijenio onda Windelband u sistematizaciji znanosti i razradio u smislu općih, a osnovnih metodološko-znanstvenih diferencijacija. Na jednoj je strani osvijetlio metodologiju povijesnih ili *idiografskih* znanosti koje se bave opisivanjem pojedinih događaja ili osebujnosti individualiteta, a na drugoj metodologiju prirodnih ili *nemotetičkih* znanosti, kojima je prije svega do utvrđivanja zakonitosti na nekom određenom području prirodnih zbivanja. Nomotetički i idiografski način mišljenja su dva svojevrsna načina metodičkih pristupanja na datoj građi određenih znanosti. Time, dakako, nije okarakterizirana znanstvena građa sama, nego način obradbe dotične građe. Dok je ovom prvom do toga da otkrije »što uvijek biva«, onom drugome je da otkrije »što je jednom bilo«. Zato prirodoznanstveno istraživanje kulminira u formuliranju zakonitosti kretanja koji se po mogućnosti izražavaju u matematskim formulacijama, dok povijesni aspekti svršavaju u slikama individualnih obilježja, koji imadu karakter zornosti. Dakako da se kad god i ista građa može sa oba aspekta osvijetliti. Sam Windelband ističe da je relativna ova suprotnost »uvijek istoga« (»Immergleichen«) i »jednom danoga« (»Einmaligen«) jer obje baziraju na iskustveno danoj građi. Ova prva dakle (nomotetička) nije ekskluzivno, ali je pretežno prirodoznanstvena. U svojoj je biti apstraktna i fundamentalna za tradicionalnu logiku.

Kad se pak radi o značenju i vrijednosti ovih dviju načina znanstvenoga reflektiranja, onda se Windelband priklanja ovom drugom, jer smatra da je čovjek u osnovi povijesno biće (»životinja koja imade povijest«) i čitav kulturni život, a to je sfera u kojoj se iživljava, u kojoj se razvija i nastaje čovjek, i nije drugo nego zgusnuta povijest. A po njoj čovjek nastaje, razvija se i biva upravo — čovjek, čovjek u svojoj pojedinačnosti, svojoj jednokratnosti, svojoj vrijednosnoj osebujnosti. I zato su *vrednote* fundamentalne konstitucije ljudske opstojnosti. Filozofija po tome jest — po Windelbandu — prije svega filozofija vrednota ili *vrijednosna filozofija.*

Vrijednosna filozofija, istražujući istinito, lijepo, dobro i sveto, istražuje zapravo ideje, ciljeve, norme svega kulturnog stvaralaštva, a to znači humane opstojnosti uopće. Vrednote koje su natpovijesne, jer se upravo po njima i razlikuju nepovijesni od povijesnih čina, istražuje filozofija i povezuje ih u sistem, u *sistem općenovažećih vrednota*.

A filozofija otkriva vrednote u ljudskoj svijesti gdje se one nalaze kao neotklonive norme ljudskoga djelovanja. One se nameću čovjeku kao određen način držanja, kao određen način djelovanja, i to sa sigurnošću neposredne evidencije. Ta *normativna svijest* ne negira kauzalnu uvjetovanost duševnoga života, ali iz sfere važenja omogućuje slobodu a po tome i vrijednosnu osebujnost individualne humane opstojnosti. Vrijednosni problem postaje tako po Windelbandu osnovni problem jednako etike kao i estetike i filozofije kulture, a po tome fundamentalni problem antropologije, koja kao nauka o čovjeku imade prioritet nad svim razmišljanjima o životu i svijetu uopće. Ta pak filozofija — razlikujući zbilju i vrednote — otkriva zapravo osnovne neotklonive uvjete svega ljudskoga mišljenja i djelovanja. Zar je onda čudno da Windelband *aksiologiju* (= nauku o vrednotama) smatra temeljnom filozofskom disciplinom, jer je filozofiji zadatak upravo to da bude teorija znanja, i to ne teorija koja ispituje psihološku genezu toga znanja, nego njenu istinonosnu *vrijednost*. I zato je »vrijednost« bila osnovna tema Windelbandova filozofskog opusa, »normalna svijest« (Normalbewußtsein) — koja se po normama determinirana nadaje iz empirijske svijesti i nameće kao postulat mišljenja — predmet filozofiranja, a »filozofija kulture« (»Kulturphilosophie«) završetak filozofsko-misaonog puta. Time je Windelband prešao od Kantove kritičke analize ljudskih spoznajnih mogućnosti na razumijevanje i tumačenje date kulturne zbilje, pa je kao specifični »novokantovac« pretvorio kriticizam u sveobuhvatnu povijesno utemeljenu filozofiju kulture. Sam pak, obrazlažući svoju kantovsku poziciju u filozofiji, veli da je Kant u »Kritici čistoga uma« tražio *vrijednost* istinitoga, u »Kritici praktičnoga uma« *vrijednost* ćudorednoga (dobroga), u »Kritici rasudne moći« *vrijednost* lijepoga, pa tako smatra da je njegova vrijednosna filozofija razložita konsekvencija iz transcendentalizma.

*Heinrich Rickert** nastavlja filozofsku misao W. Windelbanda i postaje zapravo izraziti sistematičar ideja, kojih je inicijator bio Windelband. Za Rickerta je Windelband bio odviše psihologističan i ujedno odviše metafizičan.

Kao izraziti sistematičar Rickert određuje prije svega opsežno spoznajnoteoretsku tematiku, koja je svagda osnovna tematika kritičkoga filozofskoga mišljenja. Prevladavanje Kantova transcendentalizma u smislu jedne opravdane realističke korekture jedan je od uspješnijih pokušaja da se idealizam kritički pomiri sa realizmom sa jednog višeg aspekta. Sam Rickert u svome klasičnom djelu »Predmet spoznaje« (»Der Gegenstand der Erkenntnis«) kaže: »Tko misli da spoznajnoteoretski idealizam sumnja u egzistenciju prvenstveno danog izvanjskog svijeta, nije od te nauke a ma baš ništa razumio.« Ali Rickert jasno pokazuje da naivni realizam, koji je karakterističan kao pretpostavka empirijskih znanosti uopće, nužno traži korekturu, prihvaćajući neminovno tezu transcendentalizma da je sav dani bitak ponajprije bitak u svijesti, koji je prema njenim mogućnostima nužno formiran.

Ali i ako se to stanovište transcendentalizma može nazvati i imanentizmom, ipak je daleko od svakoga subjektivizma ili solipsizma, jer se ne radi o individualnoj svijesti

---

* *Heinrich Rickert* rođen je u Danzigu 25. V 1863, a umro u Heidelbergu 28. VI 1936. Promoviran je u Strassburgu 1888, a habilitirao se u Freiburgu in B. 1891, gdje je 1894. postao izvanredni, a 1896. redoviti profesor i nasljednik na katedri A. Riehla. Godine 1916. bio je pozvan u Heidelberg, i to kao nasljednik W. Windelbanda. Habilitirao se jednim od najznačajnijih novokantovskih spisa pod naslovom »Der Gegenstand der Erkenntnis« (»Predmet spoznaje«, 1892). Uz ovu habilitacionu radnju najznačajniji su njenjegovi radovi: »Granice prirodoznanstvene tvorbe pojmova« (»Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«), 1. izdanje 1896, a 4. god. 1922, »Kulturne znanosti i prirodne znanosti« (»Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften«) 1. izd. u Freiburgu 1899, a 3. god. 1915, »Jedno, jedinstvo i jednota« (»Das Eine, die Einheit und die Eins«) 1911, »Filozofija života. Prikaz i kritika filozofskih modnih struja« (»Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit«) 1920, »Sistem filozofije« I dio (»System der Philosophie«) 1921. i veliki broj drugih veoma značajnih rasprava u različitim časopisima (napose »Logos« i »Kantstudien«) i jubilarnim spisima.

nego »svijesti uopće« (»Bewußtsein überhaupt«). Termin je Rickert preuzeo od Kanta, a pod njim razumijeva analizom dobivenu svijest, bez svake individualne oznake i bez svakog konkretnog sadržaja. To je opća, nepersonalna svijest.

Rickertovo djelo: »O granicama prirodnoznanstvene tvorbe pojmova« (»Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung«) izazvalo je široka metodološka raspravljanja, jer je on doista pokazao da samo u zbilji dane, kvalitativno i kvantitativno neiscrpive predmetnosti nisu same »predmet« znanosti, nego da se traži »sistem pojmova« po kojima se one spoznaju, a to su prirodni zakoni, koji općenito važe. Pojmovi pak koji izražavaju zakonitost nisu pojmovi stvari (»Dingbegriffe«) nego pojmovi relacija (»Relationsbegriffe«), iako ovi drugi one prve pretpostavljaju, ali ih oni drugi nužno u znanostima prevladavaju. Time se prevladava zorna datost, a nepregledno mnoštvo pojavnoga svijeta uokviruje se u veze pojmova, koji imadu svagda formu i značenje generalizacije. Ta pak generalizacija postulira nužno svagda u svojim relacijama sistematizaciju, koja se proteže sve do najviših pojmova ili »posljednjih stvari«, kao što su npr. prostor, vrijeme, materija, energija i sl. A ti pojmovi imadu već oznake nezorne zbilje u kojoj se ispušta iz vida pojedinačno i individualno, zorno kvalitativno, osebujno, a ističu se oznake kao: nenastale, nepromjenljive, nedjeljive, kvalitativno neodredive i sl. Izražene su po mogućnosti matematsko formuliranim zakonima kretanja. I tako u *sistemu pojmova* nalazi znanost svoj konačni oblik.

Međutim, mi ne možemo svu iskustvenu zbilju obuhvatiti prirodoznanstvenim pojmovima i metodama. To je prije svega ona zbilja koju Windelband uvrštava u područje idiografskih znanosti, a iz koje moramo znanstveno izolirati bitno od nebitnoga. Tu izolaciju traži i nepreglednost građe koja se ovdje ispituje.

Osim toga pojmovi, jednako oni sa područja prirodnih kao i povijesnih znanosti, nisu »odrazi« stvari nego u svojoj biti *nosioci smisla*, po kome i dobivaju natpersonalno, objektivno značenje; objektivno važenje. A u tome leže *istinitonosne vrednote*, koje ne postoje. One su neegzistentne, ali one nadobjektno i nadsubjektno objektivno važe. One su s

onu stranu objekta i subjekta. Vrijednosni problem predstavlja tako i za Rickerta fundamentalni problem spoznajne teorije, a onda i filozofije uopće.

Međutim, takav sistem pojmova ne smije biti — po mišljenju Rickerta — nikada samovoljno konstruktivan ni spekulativan, on ne smije doći u protivštinu sa onim što u svijetu vidimo i doživljujemo.

A senzibilni svijet, koji određuju pojedinačne znanosti, razlikuje se od inteligibilnog svijeta. Senzibilni se svijet (priroda i povijest) može obuhvatiti, on se može shvaćati ili sistemom generalizirajućih pojmova kao »priroda«, koja se dohvata sistemom zakona, ili individualizirajućih pojmova kao povijest kulture. Spoznaja pak *inteligibilnog* svijeta je *filozofska* spoznaja, koja izlazi iz sistema vrednota kao područja smisla.

Pojedinačne su se znanosti do danas toliko specijalizirale i ujedno proširile da su obuhvatile svu tematiku zbilje, pa nastaje pitanje što preostaje za obradbu filozofiji.

Za razliku od specijalnih znanosti, koje se ograničuju na obradbu dijelova svijeta — koja obradba je svagda karakteristična svojom jednostranošću — filozofija ima kao svoj zadatak »spoznaju svijeta u njegovu totalitetu«. I upravo ta univerzalna tendencija određuje i njenu metodičku svojevrsnost.

Kad Rickert podvlači »univerzalnu zadaću«, onda i obrazlaže da se ne radi samo o sveukupnosti spoznatih objekata svijeta, nego i o spoznajućem subjektu, jer se svjetska cjelina može protumačiti i razumjeti samo kad se vidi u jedinstvenoj složenosti subjekta i objekta, pa je prema tome uvijek *heterologična*. Međutim, obradbu te heterologičnosti naziva Rickert dijalektičkom iako se ograđuje od Hegelova pojma dijalektike. Rickert naime smatra da je Hegel pogrešno izložio dijalektiku kada je tezi suprotstavio negaciju kao antitezu. Antiteza nije negacija, nego je »heteroteza« i time — drugotno pozitivno određenje. Taj heterotetički princip kao princip nove ontologije je jedino mogući princip načina bitka, koji ne može nikada ne biti, i prema tome ne može se označiti pojmom negacije. U toj interpretaciji leži svojevrsnost Rickertova pojma dijalektike.

Dakako da iz tih premisa nužno slijedi Rickertov *ontološki pluralizam*, po kome se jedino može shvatiti raznolikost i bogatstvo svijeta, koje je sadržano u velikom broju bitka (»Vielheit der Seinsarten«).

Iako Rickert stoji na stanovištu da svaka ontološka refleksija mora poći od danoga bitka, od svijeta iskustva, on odmah i pokazuje da je sve dano zbiljsko zapravo nezbiljsko tako dugo dok mu ne pristupi u svijesti dani, uočeni i uvaženi »smisao«, koji daje zbilji vrijednost. Nezbiljsko postaje zbiljskim kad mu se u svijesti nameće trebanje kao neminovna vrijednost. Rickert na to hoće kritičkim aspektom riješiti dogmatičke nekritičke supozicije da su u svijetu dane samo tjelesne i duševne tvorevine, koje se zajedno shvaćaju kao »psihofizički realitet«. A upravo taj aspekt ne iscrpljuje cijelu zbilju. U svijetu su dani osim »izvanjskih« i »unutrašnjih« zamjedaba još i neposredni nezamjedbeni doživljaji kao što su »značenje« i »smislene tvorevine«. Te smislene tvorevine, iako su doživljene u sloju individualne duševnosti, one se tamo ne iscrpljuju. One pripadaju u sferu nadindividualne duhovnosti, u sferu koju Rickert tradicionalnim terminom naziva »intelegibilnom«. I mjesto tradicionalnog dualiteta »tijelo-duša« postavlja Rickert nov dualitet »senzibilno-intelegibilno«, gdje termin »senzibilno« obuhvaća i predmete duševnog doživljavanja.

I tako Rickert u sferu senzibiliteta uvrštava i prirodne i povijesne znanosti, pa filozofiji preostaje jedino intelegibilni svijet, a to je svijet smisla i značenja, koje se sadržava u sistemu vrednota. Samo preko vrijednosnih pojmova može se objasniti totalitet smislenosti svijeta, može se obuhvatiti i razumjeti »mundus intelligibilis«.

I prema tome, filozofija jedina može prevladavati ovaj dualizam svijeta, koji se očituje, na jednoj strani, u realnim zamjedbama, osjetilnom svijetu, a na drugoj, u irealnoj sferi razumijevanja i vrijednosne određenosti.

U vezi s takvom koncepcijom o zadatku filozofije Rickert je na osebujan način odredio tematiku aksiologije, po kojoj je intelegibilnom svijetu vrednota podvrgnuto i čitavo područje spoznavanja, koje nije drugo nego ostvarivanje vrijednosti istine u teoretskoj sferi subjekta.

Vrednote se tako u mediju čovjeka ostvaruju (utjelovljuju — »verkörpern«) kao *dobra kulture* (»Güter der Kultur«). Ali u univerzalnoj sferi kulturnih dobara razlikuje Rickert ona dobra koja u sebi sama nose vrednote kao što su: znanost, umjetnost, pravo, država, narod i dr. i ona *prividna dobra* koja ne nose vlastite vrednote, nego služe kao sredstva za ostvarivanje drugih dobara i vrednote kao što su: tehnika, gospodarstvo, vitalitet i sl. Ta dobra naziva Rickert *uvjetnim* dobrima.

Filozofska *antropologija* postaje po Rickertu centralna filozofska disciplina, jer ona obuhvaća ne samo pitanje o bitku svijeta nego i o položaju čovjeka u tom svijetu, čiji se položaj vidi upravo kroz vrijednosnu analizu po kojoj se razaznaje da li je čovjek nosilac tzv. *osnovnih* vrednota ili tek *uvjetnih* po kojima svakako ne ostvaruje najvredniji lik čovječnosti. I dok sve nefilozofske znanosti osvjetljuju tek dio svijeta, tek njegov određeni isječak, filozofija zauzima stav prema cjelini, a stanovište i njegovo značenje pronalazi filozofija kao *znanost o sistemu vrednota.*

Sam Rickert naziva taj filozofski stav i po njemu sistem — *transcendentalnim idealizmom.* Idealizmom ga naziva zato jer uzima beskonačnu zbilju kao u svijesti dani bitak, a transcendentalnim, u suprotnosti prema subjektivnom idealizmu, po tome što pretpostavlja bitku logički prioritet trebanja. S pravom se zato i njegova vrijednosna filozofija naziva novokantizmom, jer je ostala transcendentalizmom iako u sasvim novom obliku. Ali ona je zauzimala ujedno i borbeni polemički stav protiv svih tada modernih misli jednoga Nietzschea, Jamesa, Simmela, Diltheya i drugih, koji su propagirali svagda neko antisistematično i iracionalističko stanovište u filozofiji. On je polemizirao s »modnim strujama« među koje je ubrajao i tzv. filozofiju života tvrdeći da joj nedostaju jasni principi. Po Rickertu filozofija mora konačno postati *kritička znanost*, jer ona nije život sam nego misao o životu.

Među najznačajnije nastavljače osnivača badenske škole valja ubrojiti već spomenute: *Emila Laska* i *Brunu Baucha.* Njihovi su prilozi ovom krugu novokantovskih mislilaca veoma značajni, ali i toliko osebujni da oni nose tu oznaku

tek po tome što su im učitelji Windelband i Rickert, i što ih vezuju teme oko kojih se kreću pogledi te filozofske škole. Inače su obojica posve samosvojni.

*Emil Lask** u svom relativno kratkom stvaralačkom radu prošao je dvije dosta različite faze.

U prvoj stoji pod jakim utjecajem Rickerta nastojeći da stvori jednu novu metafiziku i ostvari jedan novi životni nazor povezujući poglede Kanta i novokantovaca s platonizmom a čak i aristotelizmom. U drugom razdoblju svoga filozofiranja napušta sve više prvotno objektivističko stanovište i ostvaruje jedan oblik novoga subjektivizma.

Lask izlaže svoju specifičnu »logiku filozofije i nauku o kategorijama« koja bi tematika trebala otvoriti poglede u novo fundiranu metafiziku. Kategorije su za njega »praforme«, »pralikovi«, »praoblici« u kojima se subjekt »služeći« približuje neposredno objektu. S tim tezama približuje se taj novokantovac objektivizmu, jer mu je pojam kategorije bliži Aristotelovu nego Kantovu shvaćanju, pa je tako formu odvojio od subjekta. Subjekt je tek doživljajni realitet (»Erlebensrealitet«), doživljajna činjenica svijeta i istine. On je tek mjesto nezornog stvarnog sadržaja.

Ali kasnije Lask sve više prelazi na pozicije subjektivizma, pa mu doživljavanje dobiva vrijednosni karakter po transsubjektivnim vrednotama. On doduše još uvijek uvažava praktično-voljne relacije čovjeka, koje se ostvaruju na području etike, ali u kontemplativnoj sferi ljudskog doživljavanja (prije svega estetskoj i religioznoj) nalazi transpersonalne vrednote koje individualni zbiljski život čine smislenim, a po tom na poseban način vrijednim i osebujnim. Zato svaka filozofija u konačnoj konsekvenciji, ako sama sebe razumije, mora biti *vrijednosna filozofija*. Tim se tezama vraća Lask opet osnovnoj koncepciji badenske škole.

---

* *Emil Lask* rođen u Wadovicama (Poljska) 25. IX 1875, a poginuo je u svjetskom ratu u Galiciji 26. V 1915. U Freiburgu je studirao najprije pravo, a onda filozofiju kod Rickerta. 1902. doktorirao je kod Rickerta disertacijom »Fichteov idealizam i povijest« (»Fichtes Idealismus und die Geschichte«). Habilitirao se kod Windelbanda u Heidelbergu 1905. sa radnjom o »Filozofiji prava« (»Rechtsphilosophie«). Značajna mu je knjiga »Nauka o sudu« (»Die Lehre vom Urteil«) 1911. Njegova sabrana djela izdana su u 3 sveska godine 1923—24. s Rickertovim predgovorom.

*Bruno Bauch** je po izvoru novokantovac badenske škole, ali toliko samosvojan i originalan da bismo njegovo djelo s istim pravom mogli i izvan toga okvira prikazati. Kantova »Kritika rasudne moći« i vrijednosnoteorijska razmatranja novokantovaca, ali isto tako i matematika i prirodne znanosti, bila su njegova polazišta. No upravo ta širina problema od etike i vrijednosne filozofije do logike, znanstvene metodologije i spoznajne teorije bila je razlog da je Bauch uviđao potrebu sintetiziranja sveukupne filozofske tematike. U toj težnji nastoji on sistematički povezati tematiku spoznajne teorije, ontologije i aksiologije, jer je njihova predmetnost nedjeljivo povezana. S »marburškom školom« dijelio je mišljenje da je za Kantovu tezu u negativnom smislu bio presudan — dualizam zora i kategorija, koji su svagda *konkrescentni.* Ali zato je kod Kanta u njegovoj »Kritici rasudne moći« našao formulu za rješenje osnovnoga filozofskoga problema, koji leži u tome da svijet valja shvatiti kako je »iz ideje proizašao«, i to ne kao opstojnost, kao datost (Dasein), nego kao zbilja (Wirklichkeit).

Kod Kanta, u čijoj je filozofiji proveo reviziju mnogih pojmova, za Baucha je najgenijalna zamisao — misao *sinteze.* Problem sinteze je osnovni problem transcendentalizma uopće, a pojam »stvari o sebi« u realističkom smislu najteža je pogreška transcendentalizma, jer su spoznaja i njen predmet u jednoj nerazdvojivoj strukturalnoj povezanosti. Apstraktni formalizam Kantova tipa je prema tome Bauch posve otklonio.

Filozofirajući o ideji kao centralnom problemu svoga sistematskoga opusa, Bauch zapravo izlaže kako je uopće moguće iskustvo. On se ograđuje od identifikacije pojma ideje s pojmom predodžbe jednako tako kao i od teze da bi ideja predstavljala »beskonačni zadatak«, iako dopušta

---

* *Bruno Bauch,* rođen je u Velikom Nossenu u Šleziji godine 1877. Promovirao je u Freiburgu 1901. a habilitirao se u Halleu 1903, gdje je postao 1910. i profesor. Kasnije je pozvan za redovitoga profesora u Jenu gdje je i umro 1942. Novokantoske i aksiološke intencije našle su svoju sistematsku obradbu u njegovim značajnim djelima »Istina, vrijednost i zbilja« (»Wahrheit, Wert und Wirklichkeit« 1923) i »Ideji« (»Idee« 1926). Iz istoga tematskoga područja su njegovi »Osnovi etike« (»Grundzüge der Ethik« 1935) dok je tematika odnosa matematike i logike obrađena u djelu »Pojam i sud kao strukturni oblici istine« (»Begriff und Urteil als Strukturbegriffe der Wahrheit«).

povijesnu mogućnost razvijanja uvijek novih ideja. Ideja imade sveobuhvatnu jedinstvenosnu funkciju povezujući opće i konkretno, beskonačno i konačno, racionalno i iracionalno, nadvremensko i vremensko, bitno i pojavnost i konačno čovjeka i svijet. Ona prema tome imade funkciju sinteze kao najdubljeg momenta sveopćeg iskustva. A ona tom iskustvu daje općenost i nužnost.

I u vidu te koncepcije, koja je u isti mah i kantovska i antikantovska tvorba, i transcendentalna i realistička, rješava Bauch jednako tematiku teorijske kao i onu praktičke filozofije. Za njega filozofija i nije drugo nego »samorazumijevanje kulturne svijesti«. I za Baucha se može reći isto što i za Laska, a i njihove učitelje Windelbanda i Rickerta, da su kao novokantovci *tematski* daleko proširili na gotovo sva područja ideju transcendentalizma a, na drugoj strani, da su je toliko *metodički* probudili da možemo Kantovu misao smatrati tek poticajem za ovo bogato stvaralačko filozofiranje koje je svojim *kritičkim* stavom prilazilo rješavanju i rješavalo mnoge aktuelne teme tadašnjeg ne samo filozofskoga, nego i općeznanstvenoga i općekulturnoga života. Badenski novokantizam predstavlja prevladavanje površne i nefilozofske koncepcije vladajućeg pozitivizma. A ta prevladavanja nisu trebale samo povijesne nego i prirodne znanosti na prelazu u naše stoljeće.

III

MARBURŠKA ŠKOLA

Ni pod ovim zajedničkim imenom vezani novokantovski mislioci ne predstavljaju naprosto restituciju Kantove misli nego samostalno nadograđivanje nad principijelna pitanja filozofije koju je postavio Kant. Oni ne dobivaju svoje prvotne pobude u Kantovoj misli nego u aktuelnim problemima znanosti i života, problemima do kojih dovode krize empirijske svijesti, na jednoj strani a krize prakse života (socijalni i odgojni problemi), na drugoj. Iz te širine zadataka, iz te znanstveno aktuelne i životno neotklonive tematike prilaze oni Kantu kao principijelnoj kulturno-povijesnoj raskrsnici, koja je označena imenom »kopernikanskoga obrata« u kome se hoće ukazati na presudnu stvaralačku ulogu subjekta, kad se radi o spoznaji svijeta. Svijest ne može biti naprosto rezultat

determinatornih faktora svijeta, u kojoj bi upravo ona, upravo svijest imala tek sekundarno značenje. Prioritet svijesti je Kant uočio u svim odnosima svijesti i svijeta, pa su tako novokantovci ovoga smjera upravo sa tog polazišta pošli u rješavanju duhovne krize svoga vremena i prevladavajući univerzalni spoznajnoteoretski naivitet pozitivista i pozitivističkoga duha uopće. U tim nastojanjima možemo ih sve nazvati novokantovcima, dok su se njihovi putovi i sistemi mišljenja nadaleko od Kanta odvojili.

Marburžana, koji se tako nazivaju jer su uglavnom filozofirali u Marburgu, imade prevelik broj, od kojih ćemo mi spomenuti samo trojicu najznačajnijih, a to su: Hermann Cohen, Paul Natorp i Ernest Cassirer. Cohen kao osnivač škole radikalizirao je u smislu »kopernikanskog obrata« Kantov pojam »stvari o sebi«, te je i nju uklopio u imanentnu sferu subjekta, u kome ona uz mišljenje i osjetnost ne postoji kao koordinirano područje spoznaje. Natorp je nadopunjao Cohenove teze, ali je tematiku izvanredno proširio na područje etike i socijalnog zbivanja, dok je Cassirer proširio istu metodološku i spoznajnoteoretsku tematiku na područje egzaktnih znanosti. Svi zajedno čine jedno jedinstvo, koje je doduše označeno samo geografskom tačkom njihova djelovanja, ali je doista duboko povezano intencijom, koja je izražena u njihovoj aplikaciji i proširenju Kantove filozofske misli.

*Hermann Cohen** osnivač »marburške škole«, stvorio je svojim interpretacijama Kanta jedinstveno polazište ovom svo-

---

* *Hermann Cohen* rođen je u Coswigu 1842, gdje mu je otac bio učitelj na židovskoj osnovnoj školi. Studirao je u Breslau i Berlinu klasičnu filologiju, matematiku i prirodne znanosti. Habilitirao se 1873. u Marburgu kod kantovca F. A. Langea, čiji je kasnije bio nasljednik. U Marburgu je bio profesor od 1876. do 1912. Kasnije je do smrti (1918) živio u Berlinu. Pošao je od povijesnih studija, a tri su polazišne tačke njegova razvoja, i to: Platon, problem infinitezimalnog računa i Kant. Glavna su mu djela: »Kantova teorija čistoga iskustva« (»Kants Theorie der reinen Erfahrung«, 1871, IV izd. 1924), »Princip infinitezimalne metode i njegova povijest« (»Das Prinzip der Infinitezimalmethode und seine Geschichte«, 1883). Svoj zaokruženi filozofski sistem izložio je pod naslovom »Sistem filozofije« I. »Logika čiste spoznaje«, II. »Etika čiste volje«, III. »Estetika čistoga čuvstva« (»System der Philosophie«: I. »Logik der reinen Erkenntnis«, 1902, III izd. 1922, II. »Ethik des reinen Willens«, 1904, IV izd. 1923, III. »Aesthetik des reinen Gefühls«, 1912, III izd. 1923. U tri knjige izašli su štampani njegovi »Židovski spisi« (1924), a u dva sveska njegovi »Mali filozofski spisi«. Izdao je uz to velik broj knjiga i rasprava.

jevrsnom filozofskom umovanju. Sam je rekao da mu je »historijski Kant bio tek ugaoni kamen, u kojem je smjeru morao nastaviti daljnje istraživanje«, a poslužio se upravo Kantovom tezom u interpretaciji Platona, gdje je Kant rekao da se nekog autora u poređenju njegovih tezâ može bolje razumjeti nego što je dotični autor razumio samoga sebe. A svoje je misli Cohen sistematski razvijao, ali svagda u antitezi oprečnih mišljenja. Uzor znanstvenog mišljenja bila mu je matematika, a Kantova transcendentalna metoda središnji problem filozofiranja. Polazište bio mu je Platon, kojega je smatrao osnivačem idealizma, a bez kojega je, po njegovu mišljenju, nemoguće razložiti izvedeni filozofski sustav. No i njegova interpretacija Platona je posve nova. Sam mu pak Kant predstavlja prekretnicu prema dokantovskom mišljenju, i u kritičkom, a često čak i polemičkom stavu prema njemu postavlja Cohen svoje filozofske teze.

Cohen smatra da Kant sam nije vidio dalekosežnost svoje metode. Njome je, naime, Kant dao posve novo značenje pojmu *iskustva*. Iskustvom se u svakom činu od svakodnevne prakse, od prvog znanstvenog znanja, a napose matematske spoznaje, do sveukupne kulturne djelatnosti *proizvodi*, *stvara* predmet. I upravo zato jer iskustvo stvara predmet možemo na temelju njega govoriti o zakonitosnim uvjetima i značenju predmeta. Ali isto tako bez iskustva, a priori mi ne možemo ništa o predmetu znati, jer on uopće i nije ništa, nego tek nastaje u spoznajnom iskustvenom djelovanju. Zato Cohen mjesto riječi »gledanje« i »mišljenje« uzima riječi »ugledanje« (erschauen) i »izmišljanje« (erdenken), jer se zornim i misaonim *aktima* stvaralački oblikuje spoznajni predmet u punoći njegova značenja. Bez *takva* iskustva ne može uopće biti nekog spoznavanja predmeta. Ali tek kada o njemu mislimo, on je za nas prisutan: »Građa mišljenja može biti samo sadržaj svijesti«. Dakako da u vezi s tim postavkama otpada iz ove kantijanske koncepcije pojam »stvari o sebi«, za koju Cohen tvrdi da ni kod Kanta nije nikada bila shvaćena u realističkom smislu. Time je u isti mah i otklonjena Kantova dioba zora i mišljenja, jer i prostor i vrijeme nisu čvrste i neminovne datosti, nego i oni bivaju po mišljenju stvoreni. Nema ničega što bi bilo dano neovisno od našega mišljenja. Sve je prvotno pomišljeno i tek onda za nas upravo tu.

»Logika čiste spoznaje« pokazuje kako smisao i vrijednost mišljenja leži u spoznavanju. Pod pojmom mišljenja ne misli se dakako na psihički proces, nego na njegov logički sadržaj, na ono pomišljeno. I kao što Kant polazi od datosti prirodoznanstvenog mišljenja, tako isto čini i Cohen i smatra da je zadatak filozofije da ustanovi koji su imanentni logički uvjeti toga znanstvenoga iskustva, odnosno spoznavanja. Jer »mišljenje logike je mišljenje znanosti« (»das Denken der Logik ist das Denken der Wissenschaft«). A to je pitanje transcendentalne metode, koja nije drugo nego samokritički aspekt na mišljenje samo; mišljenje, koje je u vječnom kretanju, u neprestanom progresu, a ti pravci kretanja nisu drugo nego ono što Kant naziva kategorijama. Tih samo kod Cohena imade znatno više nego kod Kanta. Najosnovnija je kategorija izvora, kategorija podrijetla (Ursprung), jer od njega se tek dana, ali neodređena datost usmjeruje stvaralačkim mišljenjem. »Razlog mora postati izvorom« (»Der Grund muß Ursprung werden«). Zar je onda neobično da Cohen svoju cijelu logiku naziva »logikom izvora« (»Logik des Ursprungs«). Ona naime izlaže kako se od neodređene realne datosti, od »reala« koji je matematički izraženo tek nešto više od ništa (> 0), dolazi mišljenjem do predmeta, za koji samo mišljenje može odrediti da jest i što jest. Cohen doslovno kaže: »Mišljenje ne smije imati nikakav izvor izvan sebe samoga«. A ono je samo po sebi stvaralačko. Pojam »izvora« postao je za Cohena fundamentalni pojam za čitavu izgradnju njegova filozofskoga sustava. Tim je pogledima psihologizam jednoga Lockea ili pozitivizam u svim njegovim varijantama kao nekritičan i neprihvatljiv temeljito bio — otklonjen, a novokantovski idealizam, koji nosi sva obilježja Platonove, Kuzanove i Leibnizove filozofije, kritički utemeljen.

Filozofska je misao za Cohena svagda pokretljiva i prema tome spoznaja nikada ne može predstavljati zatvoreni, završeni sistem. Pa kad i dolazimo do zadovoljavajućih spoznaja, ljudski duh novim pitanjima otvara horizonte koji stvaraju ono što nazivamo puninom ljudske egzistencije. Zato Cohen nužno proširuje svoj sistem »logike čiste spoznaje« na »etiku čiste volje« i »estetiku čistoga čuvstva«.

I etika se ne može osnivati na iskustvu, jer nam iskustvo može odgovoriti tek na pitanje što se zbiva, a ne na pitanje što bi *trebalo* da se zbiva. Etika tako treba da bude »nauka

o trebanju« (»die Lehre des Sollens«). A to trebanje je također bitak, ali ne u smislu egzistencije (»Das Sollen ist ein Sein, aber kein Daseindes«). Moralno mu je konačno kao i Kantu samo ono što je učinjeno radi dužnosti. I tu volju naziva Cohen »čistom voljom«. Širi je od Kanta i u tome što mu čovjek postaje ličnost tek u *zajednici*. Iako ne pripada socijalističkoj partiji, Cohen zastupa teze socijalizma, socijalizma koji se bazira na poštivanju ljudskog dostojanstva. Ideje kozmopolitizma, u kome doduše ne nestaju vrijednosti pojedinih ličnosti ni osebujnosti narodnosti, vrhovna je ideja njegovih socijalnih i socijalističkih razmatranja. Država nije samosvrha, nego tek organizacija u kojoj su dani uvjeti ostvarivanja humane društvenosti, pa po tome i njegovu etiku nazivaju »socijalno-humanističkom«.

U svojoj »estetici čistoga čuvstva«, dakle filozofskoj nauci o umjetnosti, Cohen izvodi sve principe iz »čistoga čuvstva« koje nije ništa drugo nego čista čovjekova ljubav prema prirodi, a prije svega čovjeka kao dijela prirode, u koju ulaze i životinje sa osebujnošću svoga opstojanja. Na području estetske tematike Cohen se najviše udaljuje od Kanta zato jer uzima čuvstvo kao organ umjetnosti.

Estetiku smatra Cohen principijelno neodvojivom od nužno cjelovitog sistema filozofije.

Cohenova filozofska misao, kojoj je bio glavni cilj da otkrije empirijsku uvjetovanost spoznaje zbilje, a to znači da osvijetli njene *logičke* uvjete, a time prevlada i neodržive teze psihologizma i pozitivizma, nastavlja *Paul Natorp** proširujući tematiku naročito na područje društvenih i odgojnih okvira. Svojim djelom »Filozofija, njen problem i njeni pro-

---

* *Paul Natorp* rodio se u Düsseldorfu 1854, a umro je u Marburgu 1924. Studirao je u Berlinu i Bonnu od 1871—75, i to filologiju, a tek u Strassburgu kod Ernesta Laasa filozofiju. Habilitirao se kod Cohena u Marburgu, gdje je postao 1885. izvanrednim a 1892. redovitim profesorom. Između mnogobrojnih njegovih djela valja istaknuti »Filozofija, njen problem i njeni problemi« (»Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme« 1911) — najbolji uvod u novokantizam. Postao je poznat djelom »Platonova nauka o idejama« (»Platons Ideenlehre« 1903, 1921. II izd.). Glavno mu je djelo »Socijalna pedagogija« (»Sozialpädagogik« 1899, 1926. VI izd.), »Pestalozzi« (1909, 1925. VI izd.), »Logički osnovi egzaktnih znanosti« (»Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften« 1910, 1923. III izd.) i kao posthumno djelo: »Filozofska sistematika« (»Philosophische Systematik« 1958).

blemi«, dao je najbolji uvod u novokantizam, a napose u nauku svoga učitelja Cohena, nastojeći kao i on da filozofija bude znanost. Uz Cohena, a preko njega i Kanta, glavni mu je izvor filozofiranja bio Platon (»Platons Ideenlehre« 1903, a II izd. 1921). Iako je pošao od Pestalozzija njegov odgojni obrazovni ideal nije ležao u individualizmu nego u socijalizmu. Po šest izdanja doživjele su njegove knjige i ona o »Pestalozziju« i ona o »socijalnoj pedagogici« (»Sozialpädagogik« 1899, VI izd. 1925). Socijalnu pedagogiju i etiku zasniva na spoznaji da ono »konkretno« u sferi humanosti ne predstavlja pojedinac nego zajednica. Natorp piše stilom mnogo pristupačnijim nego Cohen.

Kod Natorpa se vidi još jasnije nego kod Cohena antiteza prema pozitivizmu. Kad on kaže: »Sve što mi nazivamo činjenicom zapravo je misao, jer je čitava zbilja misaoni sadržaj«, onda je tu očito da misao određuje što je stvar, a ne obratno. I on smatra da je i zamjedba misaoni akt, jer se doživljava po zakonima kvaliteta, kvantiteta i relacije, a to su misaona određenja. Inače tumači svoj stav — koji naziva transcendentalnim idealizmom — pravim empirizmom, koji stoga i ne može nikada doći do nekih apsolutnih spoznajnih određenja, a filozofija ide za jednom strogo znanstvenom, zakonitom slikom svijeta. Ukratko, njegova »čista« logika nije logika u tradicionalnom smislu riječi, nego u smislu Kantove transcendentalne logike, koja istražuje »uvjete mogućeg iskustva«.

I u tom vidu proširuje Natorp svoju filozofiju tražeći svuda i svagdje iste nepokolebive osnove koje povezuju i um i iskustvo, i prirodu i ljudski duh, i zajednicu i individuum, i znanost i život, ujedinjujući svagda spoznajno i životno doživljavanje i shvaćanje.

Za njega ono »realno« postoji kao neka supstancija u prostoru izvan svijesti koju valja pomišljati postojanom, nepromjenljivom, ali nije još određeno što je. On se čak približuje otkrićima suvremenih prirodnih znanosti, te bi to mogla biti — energija. Ta supstancija je tek neki računski faktor (»Rechnungsfaktor«).

Međutim, Natorp svoj transcendentalizam primiče realizmu ne samo u spoznajnoj teoriji nego još očitije u svojoj etici, pedagogici i filozofiji povijesti i kulture.

Etika, koja nije drugo nego »logika trebanja«, nalazi Kantov nedostatak u prevelikoj apstrakciji, u postulatima

koji nisu dovoljno povezani sa zbiljom. Zar je onda čudno da Natorpova etika često prelazi u moralku. Svi etički principi treba da imadu moralno-filozofsko, a to će reći — konkretno govoreći — povijesno-socijalno, odnosno povijesno-kulturno značenje. Tako Natorp svagda povezuje etiku sa pedagogijom te socijalnom i kulturnom filozofijom.

Za njega ne postoji suprotnost između individuuma i zajednice. Baš je obratno istina. Oni se svagda povezuju u nerazdvojnu cjelinu, u kojoj se tek može ostvarivati ideja individualnosti. U tim svojim izlaganjima Natorp je vrlo blizu platoničkom shvaćanju po kome država imade kao najviša vrednota ideje socijalno-pedagoškog djelovanja.

Čak i na području filozofije religije ostaje konsekventni povijesno-stvaralački mislilac, koji smatra da se u religiji nalaze ideje »idealiziranog demokratskog socijalizma«, u kome je najviša ideja — ideja čovječnosti. Pa kao što može postojati psihologija bez duše, tako može postojati i »religija bez boga«.

U samoj borbi za kulturnopovijesni napredak on povezuje teze idealizma i socijalizma, pa doslovno veli da: »idealizam treba da postane socijalan, a socijalizam idealan«. Natorp se nije vezao ni uz kakvu socijalističku stranku..

Kako vidimo, on još više nego njegov učitelj nastoji povezati transcendentalizam s aktivnim problemima znanosti, politike, kutlure i života. Njegova je nauka u njegovo doba imala snažan utjecaj na svu filozofsku tematiku njegova vremena.

Treći u ovoj školi značajni mislilac bio je *Ernst Cassirer** koji se ističe, na jednoj strani, svojim veoma značajnim filozofskim i kulturnopovijesnim radovima, a na drugoj, izgradnjom vlastitog filozofskog sistema u duhu novokantizma.

---

* *Ernst Cassirer* rođen je u Breslau 1874, a umro u New-Yorku 1945. Bio je profesor u Berlinu i Hamburgu a iza godine 1934. u New-Yorku. Najznačajnija su mu djela u 3 sveska: »Spoznajni problemi u filozofiji i nauci novijega vremena«, (»Der Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit« I, 1906, II 1910, III 1920), »Pojam supstancije i funkcije« (»Substanzbegriff und Funktionsbegriff« 1910), »Sloboda i oblik« (»Freiheit und Form«, 1917), »Determinizam i inderteminizam u modernoj fizici« (1936, II izd. 1957), »Filozofija simboličkih oblika« (»Philosophie der symbolischen Formen«, 3 sv. 1923—29) »Bit i djelovanje simboličkog pojma« (»Wesen und Wirkung des Symbolbegriffes« 1957).

Njegove filozofske analize su duboke i značajne u razvoju povijesnoga aspekta na prošlost temeljnih filozofskih pitanja. Njegova kritika tradicionalne logike kao i povezanost s prirodoznanstvenim i kulturnopovijesnim temama pokazuje mogućnost primjenjivosti na znanstvena i filozofska područja u njihovu širokom rasponu.

Za njega razvoj filozofije od renesanse na ovamo predstavlja postepeni put i razvoj kritičke filozofske misli. Razvoj prirodnih i povijesnih znanosti izvanredno je Cassirer izložio u originalnoj i kritičkoj analizi stvaranja pojmova, u kojoj se analizi jasno očituju i specifičnosti pojedinih znanosti i razvoj spoznajne svijesti uopće, i to od matematike, fizike i kemije do povijesti i filozofije. Svuda on pokazuje funkcionalnu ulogu pojmovnih određenja.

Ukratko, za Cassirera kritika transcendentalne filozofije i nije drugo nego teorija koja nastoji otkriti i objasniti one formalne elemente koji omogućuju u promjenljivost posebnih materijalnih iskustvenih sadržaja unijeti red i sistem, koji je spoznajnoj svijesti neophodno potreban.

I Cassirer poput Cohena i Natorpa obogaćuje i primjenjuje Kantovu misao na sva područja znanstvenoga mišljenja otkrivajući poteškoće i rješavajući probleme, koji su znanstvena kriza, na jednoj, a potrebe filozofske sintetičke svijesti, na drugoj — filozofiji našega vremena nametnule. Novokantizam je u tim krizama odigrao značajnu i vrijednu ulogu.

WILHELM DILTHEY

I

*Wilhelm Dilthey** prišao je filozofiji s područja povijesti. Ranke mu je bio učitelj i on ga je uputio na povijesni način gledanja sve znanstvene, a onda napose filozofske tematike, za koju je i smatrao, da je temeljna tematika njegova vremena. Sam Dilthey doslovno kaže: »Naše je stoljeće u historijskoj školi upoznalo *povijesnost čovjeka i svih društvenih poredaka«*.

I samo kroz povijest saznaje i spoznaje čovjek što je on sam, a preko njega i sve što je doživio i stvorio. Drugim riječima, rješenja osnovnih filozofskih pitanja o bitku i smislu

---

* *W. Dilthey* rođen je 1833. u Biebrichu na Rajni, a umro god. 1912. Studirao je teologiju, povijest i filozofiju u Heidelbergu i Berlinu. Učitelji mu bijahu: Kuno Fischer, Böckl, Ranke i Trendelendburg. Nakon posve kratkog razdoblja rada u srednjoj školi doktorirao je s latinskom disertacijom »O principima Schleiermacherove etike« i habilitirao se u Berlinu 1864. s habilitacionom radnjom o temi: »Pokušaj analize moralne svijesti« (»Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins«). Već 1866. dobio je poziv za ordinariusa u Basel, 1868. u Kiel, 1871. u Breslau, a 1882. u Berlin, gdje je dobio katedru H. Lotzea. Njegova su mnogobrojna djela već dvije godine poslije njegove smrti počela izlaziti kao »Sabrana djela« (»Gesammelte Schriften«) u 12 svezaka. Danas ponovno izlazi čitav taj životni opus u novom izdanju, što znači da su njegove misli još uvijek aktuelne. Od »Uvoda u duhovne znanosti« (»Einleitung in Geisteswissenschaften«) preko znamenitih studija o Schleiermacheru, a kasnije o velikim njemačkim filozofima i pjesnicima, dao je Dilthey niz ulomaka iz evropske kulturne baštine. Duhovne analize života i rada Schleiermachera, mladoga Hegela, kao i renesanse, prosvjetiteljstva, otkrivale su osnovne vrednote evropske kulture. Njegova djela kao »Doživljaj i poezija« (»Erlebnis und Dichtung«), pa »Bit filozofije« (»Wesen der Philosophie«), »Tipovi svjetskih nazora« (»Typen der Weltanschaungen«) ostaju klasična djela te vrste. Dilthey je svojim životnim djelom postao i ostao jednim od najznačajnijih kulturnih povjesničara Evrope.

ljudskoga života traži Dilthey u analizi povijesnih situacija čovjeka, da bi ih onda kasnije povezao u sistematsko jedinstvo. I dok je tradicionalna filozofija povijesti tražila i nalazila uvijek nadvremensku ideju odnosno jedinstveni smisao povijesnoga zbivanja, Dilthey nalazi *istinosni* sadržaj određene povijesne zbilje kao tipičnu individualnu strukturu, svojevrstan lik vremenski uvjetovan ali zbiljski i ljudski kao jednu od mogućnosti njegove opstojnosti. Ujedno otklanja smisao Hegelova povijesnoga panlogizma, jer mu se čini da je iluzija shvaćati i tumačiti svijet i povijest kao nužno ostvarenje umnosti. I sam je uviđao da ni Hegel nije išao za tim, iako je do toga rezultata po svom načinu misaonog puta nužno došao.

U toj »riznici povijesnoga iskustva« treba filozof da traži odgovor na pitanje o bitku čovjeka, a ne u »metafizičkim letovima«, koji se nužno strmoglavljuju u — *ništa*.

U povijesno-životnoj pokretljivosti treba tražiti počelo ἀρχή ljudske moguće varijabilne opstojnosti. Upravo svaki povijesni individuum jest pravi realitet, koji spoznajemo u neposrednoj njegovoj zbilji, i to ne samo izvanjski — kao prirodne procese! — nego u njegovoj unutrašnjosti. Mi ga zapravo ne »gledamo« nego *»doživljujemo«*. Dilthey je nesumnjivo imao (što i sam za sebe tvrdi!) mnogo smisla za realnost, a dakako da ni utjecaj pozitivizma nije tu ostao bez značenja.

Bavio se mnogo Kantom, ali nikada nije postao neokantovac. Za njega je apsurdna teza da bi se iza pojave kao pričina nalazila zbilja, koju mi ne bismo mogli nikada doživjeti, nego bismo zauvijek živjeli u svijetu sjena (»Schattenreich«). U toj antikantovskoj tezi vidi se napose jak utjecaj pozitivizma na Diltheya.

Ali osnovni smisao svega filozofiranja činilo se njemu razumijevanje ljudskoga života u njegovoj *cjelini* kao i njegovoj *osobenosti*. »Htijenje je današnjega čovjeka razumjeti život koji čovjek živi«. (»Das von dem Menschen gelebte Leben — das zu verstehen ist der Wille des heutigen Menschen«).

U tom zadatku ležao je osnovni problem Diltheyeve filozofije, a u njemu se odražavalo i antihegelovsko stanovište i pozitivizam i kantijanizam, a i kriza moderne psihologije

— ukratko centralne teme i bogatstvo filozofskog života njegove tadašnjice, koju je on na osebujan i originalan način povezivao i prevladavao i time imao izvanredan utjecaj na filozofsku tematiku svoga vremena.

II

Bavljenje prirodnim znanostima i napose nakon temeljitog poznavanja francuskog pozitivizma i engleskog empirizma (osobito Hobbesa) nije završio kod Diltheya generalizacijom njihove metode na sva područja ljudskoga znanja, a posebice na stvaranje nazora o svijetu, nego baš suprotnom spoznajom, da se metode i predmetnosti tih disciplina ne mogu prenositi na područje duhovnih znanosti. Prirodne znanosti imadu i veliko značenje i još veću upotrebnu vrijednost, ali ne mogu pripomoći spoznaji smisla ljudske opstojnosti. Dilthey je tako postao izraziti protivnik svakog naturalizma, kao i svakoga pokušaja da se neka vrsta induktivne metafizike izvede nastavljajući i uopćavajući prirodoznanstvene spoznaje. Ali jednu je temeljnu misao ipak preuzeo od pozitivizma, a to je, da se filozofija na treba baviti problemima transcendencije da bi upoznala bit čovjeka i svijeta. Time je zauzeo i jasan stav protiv svakoga spekulativnoga konstruktivizma.

Spoznajna kritika, kao osnovna disciplina filozofije, treba kao svoj izvorni i konačni problem uzimati ne konstruiranu onostranost, nego ovostranost naše svjetske datosti. Dilthey kritički upozorava na nedostatnost, odnosno pogrešnost pojma iskustva kod pozitivizma i empirizma uopće, pa se bori za »empiriju protiv empirizma«. A o toj spoznajnoj, a onda životnoj problematici raspravljaju *autonomne duhovne znanosti* i njihovoj tematici, a posebno utvrđivanju njihovih znanstvenih osnova, posvećuje Dilthey gotovo sav svoj životni rad.

Kao osnovnu antitezu tradicionalnoj filozofiji Dilthey izlaže misao da kao polazište filozofije nikada nije bilo dano cjelovito, potpuno, čisto iskustvo nego iskustvo na određen način reducirano po aspektima pozitivizma. Zato Dilthey nastoji spojiti jasnoću imanencije i sveobuhvatnosti i širinu univerzuma i poći od univerzalnosti opstojnosti do ljudske životne zbilje, koja je svagda dana u povijesnoj osebujnosti. A ta je

osebujnost upravo ono što se otkriva kao zbilja i ujedno kao posljednji bitak. Tu je izvor i polazište Diltheyeve *filozofije života* (»Lebensphilosophie«).

Diltheyev pojam života nije vezan uz naturalne, uz biološke kategorije, jer ljudski život — o kome je u filozofiji riječ! — imade svoj temelj u duhovnosti i duševnosti subjekta, u ljudskoj zbiljskoj svijesti. Ta pak duhovnost i duševnost kao životni proces imade svoje razvojne uvjete u procesu, koji je svagda u kretanju, promjenljivosti — ukratko humanoj povijesnosti. U toj struji kretanja ostvaruje se uvijek pomalo svijet koji svoje sadržaje ostvarene u kulturnim dobrima prenosi iz generacije u generaciju stvarajući uvjete i otvarajući horizonte za nove duhovne, a to će reći nove ljudske oblike života, a po tome i svijeta.

A toga nastajanja je čovjek svjestan i zato Dilthey i polazi od *svjesne činjenice* života i svijeta. Na tom mjestu povezuje Dilthey psihološku i povijesnu metodu promatranja i razumijevanja. Sam kaže: »Novost moje metode leži u povezivanju studija čovjeka s poviješću«.

III

A studij čovjeka vezan je uz nove koncepcije psihologije i aksiologije.

U svojim »idejama o opisnoj i analitičkoj psihologiji« (»Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie«) poveo je Dilthey odlučnu bitku sa svim tradicionalnim oblicima psiholoških istraživanja i reflektiranja. On postaje kritički protivnik stare »psihologije supstancije«. On isto tako otklanja vrijednost mehanističke i analitičke psihologije, koja imade svoje korijene još u 18. stoljeću. On ne pridaje vrijednost ni tada aktuelnoj eksperimentalno-prirodoznanstvenoj psihologiji, jer smatra da se ona — po analogiji s prirodnim znanostima — služi neadekvatnim metodama na svom području.

Dilthey s pravom smatra da je psihologija, koja kauzalno — poput prirodnih znanosti — objašnjava duševne doživljaje, konstruktivna, zapravo i nesvjesno spekulativna, jer prepleće objašnjavanje psihičkih doživljaja nizom iskustvu stranih hipoteza. Tek psihologija koja polazi od *opisa doživljene cjeline* polazi zapravo od faktičnog duševnog doživljaja.

Dok pred prirodnim znanostima stoje izvanjsko dani pojedinačni fenomeni, koje onda te znanosti moraju zaključcima i hipotezama povezivati u jedinstvo, dotle u psihičkom životu to jedinstvo u njem *izvorno* leži. Dilthey istražuje upravo te različnosti istraživačkih metoda na područjima prirodnih znanosti i psihologije, koje treba da služe kao osnovica duhovnih znanosti. Dilthey je tako prije svega tvorac gnoseologije duhovnih znanosti ukazujući na njihovu autonomnost i s obzirom na predmetnost i s obzirom na metode prema prirodnim znanostima.

Psihički život dan je čovjeku uopće kao povezana cjelina, koju neposredno »razumijemo«. I tu je ona fundamentalna razlika. *»Prirodu tumačimo, a duševni život razumijemo«*. Tek sekundarno mi u njemu pojedine dijelove distingviramo, ali svaki od njih imade po primarno datoj cjelini svoje značenje. Te psihičke cjeline naziva Dilthey *strukturama*, a te strukture prvotne su činjenice svijesti, činjenice imanencije, a njihova analiza predstavlja središte duhovnih znanosti i izvor svega ljudskoga znanja. Analiza svijesti, prema tome, predstavlja početak svake filozofije i postaje ključ za razumijevanje ne samo duha nego i prirode.

Psihička struktura kao životno, realno jedinstvo predstavlja svagda osebujnu raspodjelu unutrašnjih stanja, koja se raspodjela razvija prema djelotvornoj okolini kao posebna zakonitosna reakcija svijesti na utjecaje svijeta. Ta određena »tendencija života« karakteristična je za svaku svijest i fundamentalna za stvaranje njene strukture.

Na razmatranja o općoj psihologiji nadovezuje Dilthey svoja istraživanja na području *poredbene* psihologije, koja zapravo nadupunja ovu opću a još uvijek nedovoljno konkretnu psihologiju. Tu mu potrebu istraživanja nameću naročito različite duhovnoznanstvene discipline kao što su etika, estetika, filozofija kulture i dr., koji od opće shematske psihologije ne mogu mnogo naučiti. Ne mogu njene rezultate aplicirati za osvjetljavanje svojih problema. Poredbena pak psihologija, čije je težište na osvjetljavanju, razumijevanju i sistematiziranju različitih konkretnih *tipova* ljudi, upravo je ona tematika koja duhovnim znanostima od psihologije treba. Tim Diltheyevim istraživanjima bila je veoma proširena i obogaćena tradicionalna psihološka tematika, a ujedno proširena tematika psihologije za mnoga područja duhovnih znanosti.

Ali i psihologija je kao tipologija za Diltheya odviše apstraktna i tek ukazuje na zbiljsku individualnost kao osnovnu psihološku strukturu. Tek povijesni aspekt tu strukturu zbiljski osvjetljava.

IV

Na temelju svojih psiholoških istraživanja, koja su ključ za razumijevanje jednako duhovnog svijeta kao i svijeta prirode, fundira Dilthey svoju tipologiju životnih nazora, a prije toga i svoje spoznajnoteoretske zasade. Prije svega uz osnovice duhovnih znanosti. Na tom području razrađuje Dilthey sistematski ovu za tada pionirsku tematiku, koja je do njega bila više-manje nekritički aplicirana i nesvjesno razrađivana. Dilthey je tvorac tzv. *spoznajne teorije duhovnih znanosti.* Već od svoga »Uvoda u duhovne znanosti. Pokušaj jednog utemeljenja studija društva i povijesti« (1883) pa dalje neprestano se vraća tome problemu.

Kako se u psihologiji otkriva čovjek svagda kao duševna cjelina, kao totalitet, a strukturna povezanost duševnih funkcija izražava se uvijek kao teleološko jedinstvo, to i istraživanja na području duhovnih znanosti treba da izviru iz »empirijskih samoosvještenja« (»empirische Selbstbesinnung«) duhovnoznanstvenog istraživača. Sam kaže da mu je zadatak osnovati »iskustvenu znanost duhovnih pojava«, a time i njenu autonomnost i neovisnost od prirodnih znanosti. I to zato jer je u izvanjskom svijetu zbiljnost stvari uvijek u sebi zatvorena a tako i strana — na području duha odnosno kulture čovjek iznutra doživljuje činjenice. Duhovnopovijesni procesi su nam iznutra razumljivi. Njihova teleologijska struktura, njihova zbiljska »priroda« nam se neposredno otkriva, dok prirodno događanje ostaje zavazda tek razumski, dakle pojmovno izvanjski dohvatljiva. Mi kod prirodnih znanosti preko »privida« i »sjene« konstruiramo nama uvijek i zavazda strani »realitet«, koji nam se uvijek nadaje kao »izvanjski fenomen«, koji treba dopuniti. U duhovnoznanstvenim istraživanjima mi polazimo od predmeta kao neposrednog doživljaja.

Neposredno nam je dan samo duševni doživljaj, a ne prirodni događaj. Prema tome, početak spoznaje tvori analiza svijesti.

Svi pak kulturni sistemi (znanost, umjetnost, filozofija, pravo, pa čak i gospodarstvo) svagda se doživljavaju, žive, a onda i otkrivaju kao individualne svrhovite povezanosti, kao teleološke strukture, koje imadu svoje osebujne povijesno djelotvorne povezanosti (»Wirkungszusammenhänge«), a uvijek su cjeline i totaliteti.

Zadatak je duhovnih znanosti da otkrivaju smisao svake epohe, njenu osebujnost i njenu vlastitu vrijednost (»Eigenwert«), koja je ujedno temeljna njena realnost, koja je ljudskoj svijesti neposredno dana.

Međutim, iako joj je neposredno dana, ipak se do jasne svijesti dovodi tek specifičnom metodom *izlaganja* i *objašnjavanja*. Na toj *nauci izlaganja* (»Auslegungslehre«) i tom umijeću objašnjavanja (»Deutungskunst«) počiva tzv. *hermeneutska metoda*. Ona obuhvaća u jedinstvenom aspektu i logiku i znanstvenu metodologiju i gnoseologiju pomoću kojih provodi interpretaciju predmeta duhovnih znanosti i tako povezuje u jedno jedinstvo filozofiju i povijesne znanosti. U tom zadatku — po mišljenju Diltheya — treba da kulminira smisao filozofske misli.

V

Dilthey se posebice bavio problemima estetike i pedagogije, na kojim je područjima također dao značajne priloge. Njegovo djelo »Doživljaj i poezija« (»Das Erlebnis und die Dichtung«) postalo je jedno od klasičnih djela te vrste.

Fantazija koja tvori poeziju ostvaruje u pjesničkom djelu »iskustvo čovječnoga« (»Erfahrung des Menschlichen«). To ljudsko, to specifično humano vrijedno što je pjesnik doživio, i pomoću fantazije stavio u cjelovito jedinstvo pjesničkog djela, treba da nam izloži estetika. Ona nam pokazuje kako i to djelo — ako je pravo i istinsko poetsko djelo! — ali na drugačiji način nego znanstveno djelo, imade svoju općenovažnost i nužnost. Nužnost se sastoji u tome što bezuvjetno prenosi na uživaoca isti onaj osebujni vrijednosni doživljaj koji je doživio i pjesnik-stvaralac. A to je ono bitno humano, ono tipično ljudsko, iz korijena života izvađeno i na osebujan način izloženo.

I tu je povijesnost osnovica tumačenja poetskog djela koje svagda kao specifična individualizacija predstavlja određeni

subjektivni i singularni, ali za duh sredine i vremena tipični izraz sfere humanosti. Povijesni duh vremena uvjetuje *stil* poezije. Tako Dilthey u značajnim poetskim djelima pojedinih naroda nalazi i tipične izraze i načine shvaćanja života. Nije isto da li u nekom narodu pretežu poetski likovi, u kojima se odražava: sudbina, ili kriza, ili junaštvo. Ti poetski ideali izviru iz života, ali imadu onda i stvaralačku životnu snagu u duhu, a onda i u djelovanju epohe dotičnog naroda. U tom vidu u skladu sa svojom filozofijom života izlaže Dilthey i svoju poetiku i povijest poezije i estetiku. A ta je estetika bila daleko od tadašnje eksperimentalne estetike, za koju s pravom tvrdi da dotiče samo periferne probleme umjetničkog stvaralaštva.

Dakako da ne može, po Diltheyevu mišljenju, postojati jedan ideal ljepote, ali imade klasičnih djela koja reprezentiraju duh svoga vremena i svoga naroda. A upravo do estetske analize stoji da otkrije jedinstvene izvore i domet umjetničkog stvaralaštva i umjetničkog doživljaja, estetskog producirania i estetskog reproduciranja, a u isti mah otkriva i osebujnu vrednotu životne epohe u kome je djelo nastalo.

I u *pedagogiji* zastupa Dilthey jedno posve novo stanovište kojim pokazuje kako je dosadašnja znanost o odgoju odviše i ekskluzivno intelektualistička zanemarujući emocionalnu i volitivnu ljudsku sferu, koja područja nužno kao ravnopravna treba da ulaze u teoriju o odgoju. A normativnu stranu odgoja valja tražiti u skladu s općim kulturnim uvjetima pojedinih naroda i epoha, a ne izvoditi iz neke apsolutne idealne sfere. I tu je tematiku na osebujan način povezao s psihološkom analizom i povijesnom interpretacijom. Diltheyeva pedagogija imala je također značajan utjecaj na razvitak moderne znanosti o odgoju i obrazovanju.

VI

Na osnovu analize duševnosti i spoznajnoteoretskih sistematskih razmatranja izgrađuje Dilthey svoju *tipologiju životnih nazora*. I tu razlikuje tri osnovna tipa životnih nazora: a) *naturalistički odnosno pozitivistički*, b) *objektivno idealistički* i c) *idealizam slobode*. Sva su mu tri nazora i jednostrana i nedostatna, ali zbiljski su upravo takvi i nemoguće

ih je povezati u jedinstvo. Njih treba kao takve uzimati, razumjeti i u pojmovima i nepomirljivim oblicima poredati. S obzirom na mogućnost stvaranja jednog jedinstvenog aspekta na pitanja svijeta i života Dilthey je — skeptik.

Ta se tri tipa, međutim, neprestano u povijesti pojavljuju, nestaju i opet pojavljuju, a izrastaju iz praosnova života kao tri njegove dane mogućnosti.

Prvi tip, koji Dilthey naziva *naturalizam*, odnosno materirijalizam-pozitivizam, nalazi on u filozofijama Demokrita, Epikura, Lukrecija, Hobbesa, enciklopedista, Feuerbacha, Comtea, Büchnera i Avenariusa. Taj se tip ponajčešće nadaje iz prirodoznanstvenih istraživanja koja bivaju generalizirana te prenošena na područje duševnosti odnosno duhovitosti, pa se sve i tumači po principu kauzaliteta iz mehaničkih kretanja materije. U takvom životnom nazoru nema mjesta ni teleologiji, a ni nekoj vrednosnoj autonomiji. Čitava se duhovna sfera izvodi iz materijalne. Ukoliko se na tom radikalnom metafizičkom stanovištu ipak počinje uviđati nužnost priznavanja tek fenomenalnosti pojavnosti, modificira se materijalizam u pozitivizam. Oni su zapravo u osnovnim supozicijama isti, ali su u konsekvencijama diferencirani.

Objektivni idealizam je drugi tip životnoga naziranja među predstavnike kojega Dilthey ubraja: Heraklita, Parmenida, stoike, G. Bruna, Spinozu, Leibniza, Shaftesburya, Goethea, Schellinga, Schleiermachera i Hegela kao najznačajnije. Taj tip se izgrađuje na apriornoj pretpostavci da svijet ima svoj unutrašnji smisao, svoje vrijednosno značenje, a da se zbilja naprosto očituje kao izraz te njegove imanentne smislene unutrašnjosti. Sveukupno zbivanje kosmosa nije drugo nego odvijanje toga unutrašnjega vrijednosnoga logosa, koji kao svijest ili nesvjesno tu stvarnost smisleno odvija. Panteizam i panenteizam su oblici toga životnoga nazora. Taj životni nazor građen je i na određenoj emocionalnoj doživljajnosti vrijednosti i smislenosti svijeta.

Idealizam slobode bio bi, po mišljenju Diltheya, konačno treći tip životnog naziranja, tip koji nalazimo u filozofijama Platona, kršćanstva, Kanta, Schillera i Fichtea. Pa dok onaj prvi biva fundiran u racionalnoj spekulaciji i baziran na principu kauzaliteta, drugi na neposrednoj emocionalnoj vrijednosnoj i smislenoj doživljajnosti, dotle ovaj treći ima svoje korijene u volitivnom ljudskom iskustvu, po kome se duh odre-

đuje slobodno u prirodi, a ljudsko htijenje oslobađa čovjeka od nužne determinante prirode. Mjesto neminovnog principa kauzaliteta nadaje se princip *motivacije*. Čovjek zapravo svojom djelatnošću transcendira datost i postaje sam gospodar svoje životne i svjetske situacije. Po ovom se životnom nazoru, koji je najizrazitije iznio Fichte, ljudski život shvaća kao djelatnost, kao proces. — Kada pak čovjek transponira to shvaćanje svoje uloge u kosmos, dobiva ideju — božanstva, ideju koja imade sve oznake ličnosti i sve osobine stvaralaštva.

Ta su tri tipa životnih nazora nespojiva, a praktički nepomirljiva, jer odgovaraju trim osnovnim ljudskim psihološkim tipovima. Svaki je od njih sagrađen na određenoj unutrašnjoj samostalnoj strukturalnoj zakonitosti, koja isključuje mogućnost jedne druge strukture. Ne počivaju, dakle, tipovi životnih naziranja na nekim znanstvenim spoznajama, na nekom teoretskom obrazloženju, nego izrastaju iz iskonskih iracionalnih dubina ljudskoga bića, a razumljivi su iz mnogostrane mogućnosti ljudskih života uopće. Apsolutni je realitet život sam u cjelini, a sva životna očitovanja, svi životni nazori su svagda povijesno uvjetovani i time relativni.

Prema tome ne može biti ni filozofiji zadatak da sintetizira ove nespojive poglede, a još manje da konstruira neki svoj životni nazor. Ona ni ne može prevladavati antinomije koje izrastaju iz iracionalne ljudske prirode, i iz izvornih praosnova svijeta i života. Ta ti različiti životni nazori predstavljaju varijacije, a po tome i objektivacije života, koje sve ukazuju na povezanost i istinu sviju stvari.

Filozofija treba tako tek da pruži kritički ključ za razumijevanje tih za čovjeka bitnih ali objektivno različitih životnih nazora i da bude tek *nauka o životnim nazorima* (»Weltanschauungslehre«), a u isti mah i *kritika historijskoga uma;* utoliko kritika što osvjetljava skrivene veze stvari, koje tvore životni realitet i povijesni kontinuitet njegovih stvaralačkih snaga. A više život od filozofije i ne treba da traži.

VII

W. Dilthey pripada među one velike sintetičare na prijelazu u naše stoljeće, čije se gledište konfrontira sa realističkom ali i naivnom predodžbom pozitivizma, genijalnom, ali

i racionalističko-konstruktivnim tezama povijesnosti Hegela, Kantovim antropocentrizmom ali sa nespoznatljivošću stvarnosti o sebi, krizom znanosti, ali i pokušajem badenske i marburške škole da osvijetle izvore te krize. Prevladavajući univerzalne teze naturalizma, Dilthey nalazi težište svoje filozofske problematike u osvjetljavanju osnova specifične teorije duhovnih znanosti.

Ali Dilthey ne ostaje samo pionir i utemeljač metodologije duhovnih znanosti, nego kategoriju povijesnosti primjenjuje izvanrednom intuicijom na velike povijesne ličnosti i razdoblja, pa tako postaje jedan od najznačajnijih kulturnih povjesničara svoga vremena. U krizi psihologije zauzima odlučno stanovište protiv analitičke i naturalističke škole i jedan je od začetnika strukturne psihologije.

Otkrivši — po svome mišljenju — nepomirljive tipove životnih nazora, smatra da zadatak filozofije i nije da ih pomiri, nego da ih teorijski osvijetli. S obzirom na mogućnost jednog općenitog životnog nazora, Dilthey je izraziti skeptik, ali ne i pesimista zbog toga. Životni se nazori neće nikada pomiriti, jer su tipovi ljudi, a po tome i doživljaji svijeta, zavazda — različiti. Ali po Diltheyu je zadatak filozofije da teoretski otkrije život i pogleda na nj u njegovoj datoj zazbiljnosti.

Ne zna se da li je veće njegovo značenje na povijesnom ili sistematskom dijelu, ali da mu je utjecaj bio značajan, nema nikakve sumnje. Čitave generacije značajnih evropskih mislilaca njegovi su učenici i nastavljači. Ako nabrojimo samo neke: Georg Misch, Max Frischeisen-Köhler, Eduard Spranger, Hans Freyer, Theodor Litt, Hans Leisegang, spomenuli smo imena velikih i utjecajnih mislilaca našega stoljeća.

EDMUND HUSSERL

I

*Edmund Husserl** je nesumnjivo najznačajniji filozofski mislilac na prelazu u naše stoljeće. I to ne samo stoga što se njegove ideje u svoj njihovoj širini upravo danas razrađuju, dopunjuju i primjenjuju uz filozofske dijaloge i teze i na mnogim područjima znanstvenih rasprava uopće, nego i stoga što one na neki način znače i sintezu tematike na završetku prošloga stoljeća. Kad njegov sistem nazivaju *trans-*

---

* *Edmund Husserl* rođen je 1859. u Prostejovu u Moravskoj, a umro u Freiburgu u Br. god. 1938. Bio je neposredni učenik Franza Brentana i Carla Stumpfa. Godine 1887. postao je privatni docent u Halleu, a 1901. izvanredni i 1906. redoviti profesor u Göttingenu; 1916. postao je profesor u Freiburgu u Br. gdje je 1928. i emeritiran. Počeo je svoj filozofski rad sa raspravom »Filozofija aritmetike« (»Philosophie der Aritmetik« 1891). Njegova »Logička istraživanja« (»Logische Untersuschungen«) izašla prvi puta u 2 sveska 1900, izazvala su revoluciju u vezi s logičkom tematikom na početku našega stoljeća. Godine 1910. prevedena su na ruski. Iste godine izašla je i njegova glasovita rasprava »Filozofija kao stroga znanost« (»Philosophie als strenge Wissenschaft« — Logos I), a tri godine kasnije »Ideje uz čistu fenomenologiju ili fenomenološku filozofiju« (»Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie«). Iste godine (1913) počeo je izlaziti »Godišnjak za filozofiju i fenomenološko istraživanje« (»Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung«), u kome su objelodanjene ne samo njegove rasprave nego i one njegovih učenika. Od Husserla bismo još spomenuli »Transcendentalnu i formalnu logiku« (»Transzendentale und formale Logik« 1910), »Kartezijanske meditacije« (»Meditations cartésiennes«, 1932) i »Iskustvo i sud« (»Erfahrung und Urteil«, 1939). Značajno njegovo djelo »Kriza evropskih znanosti« (»Krisis der europäischen Wissenschaften«, 1936) izašla je prvi put u Beogradu u časopisu »Philosophie«, koji je izdavao profesor Liebert. Veliki broj njegovih neobjelodanjenih rukopisa zajedno sa svim štampanim spisima izlaze danas u Louvenu pod naslovom »Husserliana«. Izdaje ih tamošnji Husserlov arhiv pod vodstvom H. L. van Brede. Do 1967. izašlo je već 11 svezaka.

cendentalnim pozitivizmom, onda je očito da su na taj način tendencije 19. stoljeća dobile posebnu sintezu, a suvremena filozofska razmatranja povijesno uvjetovanu bazu svoga daljnjega razvoja, a Husserlova misao time epohalno značenje u razvoju današnje filozofije.

Husserlovu fenomenologiju valja razumjeti iz njenih povijesnih korijena, jer se na taj način jasno vidi kako sve stvaralačke misli imadu svoju duboku dijalektičku povezanost u duhovnim antitezama iz kojih su nastale, i kako izrastaju kao svaka nova misao iz svoje povijesne baštine.

Dok je na jednoj strani dominirala pozitivistička misao, koja je kao osnovicu svega ljudskoga znanja i spoznavanja uzimala osjetne doživljaje, a na drugoj je strani novokantovski idealizam — napose onaj »marburške« varijante — uzimao neosjetilni pojavni smisao kao konstitutivni momenat spoznaje uopće, pokušao je Husserl upravo te dvije antitetične komponente — ne pomiriti — nego svesti na dublji zajednički nazivnik promatrajući zor i pojam u njihovoj realiter nerazdvojnoj izvornoj cjelini.

Da Husserla nije mogla zadovoljiti pozitivistička misao, vidi se iz toga što je on sam pošao od matematske tematike, a nju bi doista bilo nemoguće fundirati u zoru i osjetilnosti. Ni potpuno otklanjanje fundamentalnog značenja zornosti — u čijoj povezanosti čovjek čitav svoj vijek živi i doživljuje — nije se moglo prihvatiti. I tako Husserl, imajući u vidu te dvije suprotne filozofske tendencije svoga vremena i uviđajući njihove nedostatke, spaja u svom fenomenološkom aspektu konstitutivne nerazlučive strane ljudskoga znanja i spoznavanja.

Zar je onda neobično da upravo ovih godina izlaze njegova sabrana djela »Husserliana«, a da se danas više nego za njegova života prevode njegova djela na mnoge jezike. Ta najnovija izdanja nisu samo ponovljena izdanja njegovih za života, štampanih djela, nego su u njima publicirani i mnogi manuskripti koji tek danas bivaju prvi puta štampani i tako ulaze kao novi u raspravljanje o filozofskim temama današnjice.

Valja istaći još jednu činjenicu u filozofskom opusu Husserla. On sadržava u sebi tri razvojna stupnja, koji se obilježavaju kao »deskriptivna fenomenologija«, »transcendentalna fenomenologija« i konačno završna ili »transcendentalna ego-

logija«. Međutim, one nisu antitetične nego predstavljaju djelomično proširivanje prvotno postavljene problematike a djelomično samo prebacivanje težišta filozofskog aspekta sa jednog područja zbiljske nerazdjeljive povezanosti subjekt-objekta na drugo. Prema tome deskriptivna, transcendentalna i egologična fenomenologija nisu tri različite nego jedna te ista fenomenologija, koja filozofsku tematiku sve dublje i svestranije osvjetljuje. Osvjetljuje je na taj način što prva težište postavlja na samu kritičku deskripciju odnosa subjekta i objekta, druga pokazuje uvjetovanost (granice i mogućnosti) spoznaje u subjektu, a treća naglašava da se, kad je riječ o subjektu, ne misli na empirijsku psihologijskom tematikom obuhvaćenu svijest, nego na svijest uopće, koju Husserl naziva »transcendentalnim ego«, za koje znade da je uistinu irealan. Mi to Husserlovo razvojno naglašavanje pojedinih faza jedne te iste tematike nećemo povijesno izlagati niti razvojne stupnjeve odijeljeno prikazivati.

II

Sam pak pojam fenomenologije, koji je obradio Husserl, imade svojevrsno značenje kao posebni pokušaj prevladavanja ne samo antiteze pozitivizam — neokantizam nego i tisućljetne antiteze idealizma i realizma, koji su po njegovu mišljenju jednostrani, jer uzimaju: a) kao izlazište i stvaralište svega ljudskoga znanja ideje koje nosi subjekt ili b) transcendenciju koja se svojom moći neminovno nameće više ili manje pasivnoj svijesti. Husserl pak polazi od *akta* kao *doživljajnog fenomena* kojega analiza otkriva i imanentnu i transcendentnu stranu čovjeku jedino dohvatne zbilje. Od analize toga po Brentanu uočena *intencionalnog akta*, a pod parolom »k stvarima samim« (»zu dem Sachen selbst«) polazi cijelo razmatranje Husserla a taj korelativni način promatranja bio je osnov njegovim fenomenološkim izvodima s intencijom da otkrije u analizi svijesti ujedno i svijet svega postojećeg kao spoznatog.

Sama pak teza »k stvarima samim« izazvala je dosta nesporazumaka onda kada se htjelo uzeti te »stvari« u smislu naivnoga realizma odnosno pozitivizma, protiv koga je upravo Husserl u svojoj analizi jasno pokazivao kako se dolazi do

filozofskoga pojma stvari odnosno njene *biti*. Bit i nije drugo nego »stvarni sadržaj« predmeta koji spoznajemo u filozofskom aspektu. Bit je, dakle, predmet filozofije, po kojem se filozofska predmetnost razlikuje od predmetnosti svih drugih znanosti, i u kome filozofski pogled od površnoga pričina (»Schein«) stvari prilazi i dolazi k biti stvari same.

Pri tom problemu nalazimo dodirnu tačku s pozitivizmom, a u isto vrijeme i posve suprotno određenje sadržaja toga pojma. Dodirna tačka je u Husserlovu antimetafizičkom stavu, koji je time izražen, stavu protiv spekulativne filozofije prošlosti, a to je osnovna intencija pozitivizma s kojom se Husserl slaže. A suprotan pozitivizmu je njegov stav u tome što Husserl ne misli u Comteovu smislu na »rezultate pozitivnih znanosti« (koje Husserl otklanja kao filozofski irelevantne!), nego na temeljenje filozofije u smislu apsolutnog bespredmetnog osnivanja svega znanja na ono »pozitivno«, na u predmetnosti »originalno dohvaćeno«, a to može biti jednako nešto stvarno kao i nešto idealno, ili neki smisao ili neki otvoreni horizont, a čak i »ništa«, a k čemu valja prići fenomenologijskim načinom gledanja, koje otkriva bit zadane predmetnosti.

Radi se dakle o otkrivanju *izvornog i neposrednog* ljudskog znanja o svemu postojećem, koje ujedno otklanja sve dostignute »rezultate« i više ili manje naivne i predrasudama opterećene poglede na cjelokupnu zbilju. Nađeni pogledi su zamračeni povijesno-tradicionalnim interpretacijama i shvaćanjima, pa tako zamagljuju cjelokupnu zbilju. Tako je pokušaj fenomenologije ujedno pokušaj jednog novog fundiranja sveukupne filozofske misli, misli koja polazi na osnove svega postojećeg i na početku svega našega znanja o postojećem. Ona je u isti mah otkrivanje istine o znanju i otkrivanje istine o bitku. Ona hoće da bude nova osnovna znanost svega što čovjek doista znade.

Svakako je Husserl u svim svojim raspravama nošen jasnom idejom da on postavlja temelje jednog novog načina filozofiranja, koje tek omogućuje otkrivanje prave stvarnosti. A fenomenologija je instrument toga mišljenja, pa je Husserl određuje ovako: »Fenomenologija označava ujedno i prije svega metodu i misaoni stav koji je specifično filozofski misaoni stav i specifično filozofska metoda«.

Prošlo je bilo već 20 godina od prvog Husslerova publiciranog spisa (»Filozofija aritmetike« 1891), koji predstavlja razrađenu njegovu habilitacionu radnju u Halleu, a koja u biti razrađuje pojam broja, kad je izašla njegova rasprava »Filozofija kao stroga znanost«. Već u prvoj temi nastoji Husserl radikalno prići logičko osvijetljenim osnovama za izgradnju aritmetike kao što su: problem mnoštva, jednote i broja. I sa toga polazišta otkriva on značenje subjektivnog akta po kojem nastaju »predmeti višega reda«, pa po tom i »kategorijalni pojmovi« koji stvaraju jednu novu dimenziju nasuprot one naprosto pasivne — osjetne. Otkrića Ehrenfelsova — na kojima se kasnije bazira rad čitave psihologije lika (Gestaltpsychologie — Köhler, Wertheimer) u kojima se ukazuje na *lik* kao subjektivno-stvaralačku kategoriju već kod primarnih osjetilnih doživljaja, dala je poticaja Husserlu u analizi »predmeta višega reda«.

Od tih početnih tema i iz njih izvedenih zaključaka proširuje i produbljuje Husserl tematiku na univerzalno područje filozofije i tako postavlja jednu novu ideju filozofije.

I tada nakon 20 godina, 1911, u spomenutoj poznatoj raspravi u Logosu I »Filozofija kao stroga znanost« (»Philosophie als strenge Wissenschaft«) Husserl ustaje protiv osnovnih struja tadašnje filozofije: protiv *filozofije životnog nazora* (Weltanschaungslehre) protiv *pozitivizma* odnosno senzualističkog naturalizma i protiv *historicizma*, a uz to jasno proklamira općefilozofski i fundamentalni smisao svoje fenomenologije.

Filozofiju kao životni nazor otklanja jer ona predstavlja zbrku ciljeva koje sebi postavlja praktički i nekritični čovjek svagdašnjice u prirodnoj potrebi za jedinstvenim, ponajčešće naivnim smislom života. Znanstvena filozofija — kako on naziva fenomenologiju — to vječno traženje čovjeka treba da osvijetli u novom kritičkom aspektu. Na taj način fenomenologija otklanja relativizam konačnog aspekta svakidašnjice. Senzualistički naturalizam, odnosno pozitivizam, za Husserla je također neodrživ kao i historicizam, odnosno historijski antropologizam, te nasuprot tim tada aktuelnim strujama postavlja osnove svoje univerzalne filozofije na analizi intencionaliteta u kome su evidentno povezani subjekt i objekt. Sam pojam intencionaliteta, koji je preuzeo od svoga učitelja Brentana, dobiva posve novo značenje. On nije samo

karakteristika svijesti, nego i stvaralački akt, koji ne osvjetljava više samo psihologija nego i spoznajna teorija, koja u njemu vidi sintetičku stvaralačku *predmetotvornu* ali i *objektnu* funkciju. Ukratko, Brentanov psihološki pojam intencionalnosti produbljuje Husserl u njegovu ontološkom smislu. Valja napomenuti da je Husserl na svom razvojnom putu pošao od psiholoških analiza, ali je već u svojim »Logičkim istraživanjima« (»Logische Untersuchungen« 1900) zauzeo izraženi antipsihologistički stav. Možda se to dogodilo čak pod utjecajem Fregea, koji se u jednoj već danas zaboravljenoj kritici osvrnuo na početno Husserlovo raspravljanje.

U »Logičkim istraživanjima«, otklanjajući psihologističke interpretacije logike, obrađuje nju kao normativnu disciplinu. Logika, prema tome, ne može biti fundirana na induktivno nađenim pravilnostima, koje utvrđuje empirijska psihologija, jer takva interpretacija dovodi nužno do psihologističkog relativizma, koji je sam u sebi kontradiktoran kad želi fundirati pojam objektivne istine, a u tu svrhu logika kao instrument treba upravo da služi.

Logičke principe određuje tako Husserl kao norme jedne posve drugačije dimenzije nego što su zakoni iskustvene psihologije koji se očituju u doživljajnoj dimenziji, koja svagda vremenski i individualno varira. Prema tome, predmet čiste logike (a u tom smislu želi on promijeniti tradicionalnu logiku!) ne mogu biti vremensko-realni procesi mišljenja, nego bezvremensko-idealne povezanosti oblikâ, u koje svaki misaoni sadržaj može ući. Husserl pokazuje tako kako se logika kao normativna znanost ne može nikako temeljiti na empirijskim psihologijskim zakonitostima jer bi njene zakonitosti bile tek slutnje psihičkih činjenica, izražavale bi relativizam i u biti bi bile besmislene. Psihologistički relativizam je sam u sebi protivurječan. Husserl je svojim logičkim studijama dao odrješitu kritiku nominalizma, psihologizma, i svakog pokušaja fundiranja jedne empirističke i induktivne logike. I upravo ovdje se vidi Husserlovo polazište od matematike koja analogno kao i logika nema za svoj predmet psihološke akte brojenja i računanja. Kao što brojevi i njihov smisao nisu ovisni o psihičkom aktu brojenja, tako i logički oblici nisu ovisni o zakonitostima mišljenja, odnosno o mišljenju samom. Treba prema tome razlikovati doživljajnu povezanost

spoznavanja od povezanosti spoznatih predmeta, odnosno stvari i njihova logičkog obrazloženja u istinskim tezama. Čista logika imade nužno apriorno značenje, pa tako ni psihička faktičnost ni predmetna različnost ne mogu biti temelj njena fundiranja. U smislu ovih kritičkih razmatranja postaju Husserlova »Logička istraživanja« klasično djelo moderne logičke tematike, koja znači reformu tradicionalnih logičkih istraživanja. Ta pak istraživanja nisu značajna samo za modernu logiku nego za obrazloženje mogućnosti kritičke znanstvene spoznaje uopće, jer ona hoće da obrazloži apsolutnu osnovicu svega ljudskoga znanja kao proizvoda kritične svijesti.

Ali ona su i početak njegova sve jasnije formuliranog kritičkog stava prema »bestemeljnom teoretiziranju u bezornim pojmovima i matematskim spekulacijama«. On hoće da pođe ne od naturalističke »kriptometafizike« nego od doista istinski danog »prirodnog životnog nazora« koji treba tek kritički opisati oslobađajući ga svega izvana dodatog i nametnutog. Drugim riječima, on hoće filozofsku kritičku misao osloboditi svih prividnih problema i svesti je na »prirodno«, »izvorno«, »čisto« iskustvo, a to je upravo ono iskustvo koje se otkriva fenomenološkom metodom. To je metoda kojom treba istražiti svijest i njenu fenomenalnu datost, da se otkrije bit svijesti i bit svjesne predmetnosti. Husserl tako u svojim djelima razvija kritiku od analize »povijesnosti svijesti« do »ontologije životnoga svijeta« (»Ontologie der Lebenswelt«), u čemu se konačno ujedinjuju tendencije suvremene filozofije uopće. Čitav niz suvremenih povijesno-filozofskih studija uporno to pokazuje.

Sve svoje spoznaje temelji Husserl na imanentnoj intuiciji zorno danih fenomena svijesti kroz koje otkriva apodiktički evidentne bitnosti. I kod riječi »intuicija« u značenju koje upotrebljava Husserl valja biti na oprezu. Ne radi se ni o kakvom vanlogičnom aktu spoznaje, nego o aktu intelektualnog spontaniteta, koji predstavlja iskonski doživljaj spoznajnog procesa. Sam Husserl naglašava da se ne radi o tek empirijsko-psihološkoj evidenciji, nego o apodiktičkom uviđanju biti, u koju su ujedno uklopljeni svi drugi izvori spoznavanja. U tom smislu Husserl sam naziva svoj stav *radikalnim intuicionizmom.*

III

U Husserlovoj se fenomenologiji od prvih rasprava o matematici i logici, pa sve do objašnjavanja pojma njegova »životnog svijeta« radi o sitematskoj primjeni njegova metodičkog principa koji je sadržan u korelativnom načinu promatranja, u kome se u nerazdruživoj sintezi nalaze gnoseološki i ontološki problem. Uz sustavnu analizu spoznajnog subjekta uvijek je bio naglašen i objektivitet objekta, tako da bitak koji se ukazuje u imanentnoj sferi biva reguliran po zakonitosti same predmetne biti.

Filozofija — za razliku od empirijskih znanosti kao znanosti činjenica (»Tatsachenwissenschaften«) koje registriraju kontingentna fakta — ostvarujući znanost biti (»Wesenswissenschaft«) otkriva aprioritet svoga predmeta. Sve što empirijske znanosti znadu aposteriornog je značenja, pa čak i njihova »zakonitost« može biti i ne biti. Njihovo obično iskustvo razlikuje se od fenomenološkog iskustva, koje svojom eidetskom i fenomenološkom redukcijom dolazi do biti oblika predmeta i oblika svijesti. Pod eidetikom ili eidologijom (grč. eidos = praslika) ili konkretno eidetskom redukcijom misli Husserl na fenomenološki postupak u kome se u svjetskoj egzistenciji (»Weltexistenz«) postojeći individualni predmeti oslobađaju svih neznanstvenih i znanstvenih atributa i dohvaćaju u njihovoj originalnoj biti. Ovo »oslobađanje« pogrešnih atributa provodi se stavom suzdržavanja (grč. epohé) od suđenja; odstranjivanjem (»Ausschaltung«) svega suvišnoga i tuđega.

Fenomenološkom redukcijom nije reduciran svijet nego »ograničenost« prirodnoga i znanstvenoga stava prema zadanoj predmetnosti, a ta se predmetnost po fenomenologiji otkriva, ona se ugleda, kao inteligibilni sadržaj pojavnosti, i to intuitivno-deskriptivnim putem. U samom misaonom doživljaju (»noesis«) nalazi se i misaoni predmet (»noema«), pa tako treba provoditi dvostranu analizu svijesti. Iz analize svijesti ostvaruje se ono što dovodi do aspekta transcendentalne fenomenologije, a u analizi predmeta otkriva se bit kao skrivenost (»Verborgenheit«) njegove pojavne datosti. S obostranom pak eidetskom redukcijom dolazi se do otkrivanja izvornosti svijesti i svijeta. Postupak imade karakteristiku bespretpostavnosti, a rezultat karakteristiku apodiktičnosti.

Za Husserla, kako već vidjesmo, i riječ fenomen ne znači ono iza čega se krije što nespoznatljivo (kao kod Kanta), nego je fenomen (od grč. fainetai = pojavljuje se) predmet spoznajne redukcije po kojoj se otkriva njegova više ili manje sakrivena i predrasudama pokrivena bit, njegov eidos. Zato je filozofija — slično matematici — čista eidetska znanost.

No fenomeni su raznorodni i fenomenologija razlikuje različite regione bitka.

Jedan od tih regiona je, dakako, i »čista svijest«, koja se otkriva u specijalnom obliku redukcije, koji, kako spomenusmo, Husserl naziva »transcendentalnom redukcijom«. To je i bilo područje kojim se Husserl u završnoj fazi svoga rada najviše i bavio. Ali početke transcendentalne analize nalazimo već u »Logičkim istraživanjima«.

U čistoj svijesti postoje različiti slojevi intencionalne doživljajnosti, kao što su spoznavanje, vrednovanje, ljubav itd., pa se tako transcendentalnom redukcijom otkriva i »bit čistih doživljaja«. Taj niz doživljaja nije shvaćen u psihološkom smislu (— ne radi se o realnom subjektu! —) nego su u njem otkrivene strukture čiste, dakle, irealne svijesti. Ta čista svijest dobivena analitičkom redukcijom nije drugo nego izvorna tačka svih mogućih intencionalnosti, svih svjesnih akata, koje u doživljaju određuju datu predmetnost. To dobivamo analizom noezisa kao doživljaja, dok je uz nju vezano mnogo doživljenih datosti koje se kao noeme u svojim raznoslojnim regionima ukazuju. No i u tom sloju doživljaja razlikuje Husserl osjetilnu građu (grč. hile) i intendiranu formu (grč. morfe). Ovi hiletički, tvarni elementi, koji se nameću u zornosti, dobivaju smisleno određenje, određeno značenje po svijesti. U toj tezi se najočitije vidi kako fenomenologija predstavlja višu sintezu kritičkog idealizma s kritičkim realizmom.

Od problema analize »noezisa« i »noeme« kao izvorne tematike prilazi Husserl analizi neotičko-noematičnih korelativnih struktura (svijesti i svijeta), po kojima se otvara posve novi horizont konstitutivnih istraživanja jednako na području duhovnog svijeta i personalne okoline (»Umwelt«), kao i na području stvarno-ontičkih transcedentnih regiona (»res«). Fenomenologija tako prikazuje, na jednoj strani, bit i općene oblike veze teoretske svijesti i u njoj usidrene kritičke zna-

nosti i, na drugoj strani, ontičke strukture vansubjektivne, transcendentne sfere opstojnosti. Ta je tematika obuhvaćena idejom Husserlovih »regionalnih ontologija« kojom se otkrivaju različita područja bitka, od sfere prirode kao čistih, mrtvih stvari preko animalne njene dimenzije do duševnog realiteta i duhovnog svijeta. A time postaje i ostaje fenomenologija temelj kritičkog znanstvenog mišljenja uopće i filozofije kao fundamentalne kritičke znanosti napose.

A filozofija tako, kao eidetska znanost, znanost koja istražuje bit svega postojećeg u vječnom prožimanju horizonatâ, ostaje kao »stroga kritička znanost« uvijek otvorena za nove teme života.

Upravo po tim zadacima ostaje Husserlova fenomenologija u suvremenim filozofskim raspravama i kao problematika i kao zadatak tako živa i značajna.

IV

Fenomenološka škola Edmunda Husserla predstavlja danas, kako rekosmo već na početku, jednu od najznačajnijih filozofskih škola, koja je nastala na prijelazu u naše stoljeće, ali škola koja se sve više razvijala te se još uvijek nalazi u razvojnom stadiju svoje intenzivne i ekstenzivne aplikacije. Njegovi su nastavljači proširili tematiku na područje sociologije, psihologije, estetike, etike, filozofije prava, filozofije kulture i filozofije religije. Spomenut ćemo tek neke, kojih su radovi bili djelomično štampani u »Godišnjaku za filozofiju i fenomenološko istraživanje« (»Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung«) koji je sve do godine 1930. uređivao Husserl. Kasnije je odustao od redakcije, jer se nije slagao s nekim svojim nastavljačima.

Od starijih bih nastavljača spomenuo ponajprije značajnog mislioca na području etike i sociologije znanja *Maxa Schelera* (1875—1929). Na istom području daje vrijedne priloge i *Hans Reiner* (1896). *Alexander Pfänder* (1870—1941) dao je izvanredno vrijednih priloga na području logike, spoznajne teorije, a i sintetičke psihologije. Poljak *Roman Ingarden* (1893—) primijenio je fenomenološku metodu prije svega na područje estetsko-literarnog stvaralaštva. *M. Geiger* (1880—1937) također na području estetike. *G. Reinach* (1883—1917) i *G. Husserl*

(1893) na području pravne filozofije i filozofije države. *O. Becker* (1889) na području matematskih i gemetrijskih tema. *Hans Lipps* (1889—1942) na području spoznajnoteoretskih i antropoloških istraživanja. U Americi žive danas dva značajna predstavnika fenomenologije, Marvin Farber (u Buffalu), izdavač fenomenološkog časopisa »Philosophy and Phenomenological Research« i H. Spiegelberg, pisac opsežne povijesti fenomenologije (»The phenomenological Movement« I, II, 1965). Među najznačajnije nastavljače treba svakako spomenuti Martina Heideggera. Vrtlo značajni stvaraoci na području suvremene filozofske tematike svakako su danas još vrlo aktivni Ludwig Landgrebe (1902) u Kölnu i Eugen Fink (1905) u Freiburgu (Br.), negdašnji Husserlovi asistenti.

Ali ne samo na užem području filozofije i njenih grana nego na širem području znanstvenih istraživanja, jednako prirodoznanstvene kao i duhovnoznanstvene tematike, nalazi još i danas Husserlova fenomenologija svoju ekstenzivnu i intenzivnu primjenu. Ona nosi u sebi zadatke i za buduće filozofiranje.

ODABRANI TEKSTOVI

ARTHUR SCHOPENHAUER

O FILOZOFIJI I NJENOJ METODI

§ 1

Osnov i temelj na kojemu se osnivaju sve naše spoznaje i znanosti jest ono što je nerazjašnjivo. Stoga na to, s pomoću više ili manje srednjih karika, dovodi svako razjašnjenje, kao što na moru olovo nalazi dno sad u većoj, sad u manjoj dubini, ali ga konačno mora svagdje dosegnuti. To što je nerazjašnjeno pripada metafizici.

§ 2

Gotovo svi ljudi neprestano misle da su oni taj i taj čovjek (τις ἄνθρωπος), pored korolarija koji otale proizlaze; naprotiv, da su oni čovjek uopće (ὁ ἄνθρωπος) i koji korolariji iz toga proizlaze, to im jedva pada na pamet, a ipak je to glavno. Oni malobrojni ljudi koji su više skloni drugom nego onom prvom stavu jesu filozofi. Pravac drugih valja, međutim, svesti na to što oni u stvarima uopće vide uvijek samo ono pojedino i individualno, a ne njihovu općenitost. Samo oni koji su više nadareni vide sve više i više, već prema stupnju svoje eminencije, u pojedinim stvarima njihovu općenitost. Ova važna razlika prožimlje cijelu moć spoznavanja u tolikoj mjeri da se proteže na naziranje o svagdašnjim predmetima. Stoga je već to naziranje u eminentnoj glavi drukčije nego u običnoj. To shvaćanje općenitoga u pojedinosti, koja se svaki puta prikazuje, poklapa se i s onim što sam ja nazvao čistim, bezvoljnim subjektom spoznavanja i postavio kao subjektivni korelat platonske ideje. Spoznaja može, naime, ostati bezvoljna samo onda ako je upravljena na općenitost, dok u pojedinim stvarima leže objekti

htijenja. Stoga i jest spoznaja životinja strogo ograničena na ono pojedino, a prema tome ostaje njihov intelekt isključivo u službi njihove volje. Onaj pravac duha koji je upravljen na općenito jest, naprotiv, neophodni uvjet za prava djela u filozofiji, poeziji, uopće umjetnostima i znanostima.

Za *intelekt u službi volje,* dakle u praktičnoj upotrebi, postoje samo pojedine stvari. Za intelekt koji se bavi umjetnošću i znanošću, dakle koji je djelatan sam za sebe, postoje samo *općenitosti,* cijele vrste, speciji, razredi, *ideje* stvari, jer čak likovni umjetnik hoće da u individuu prikaže ideju, dakle rod. To se osniva na tome što je volja upravljena direktno samo na pojedinačne stvari. One su njezini pravi objekti, jer samo one imaju empirijskog realiteta. Pojmovi, razredi, vrste mogu, naprotiv, samo vrlo posredno postati njenim objektima. Zato sirov čovjek nema smisla za opće istine; genij, naprotiv, ne vidi i propušta ono individualno. Usiljeno zanimanje s pojedinošću kao takvom, kako ono sačinjava građu praktičnog života, za njega je nesnosna rabota.

§ 3

Dva su prva zahtjeva za filozofiranje ova: prvo, da čovjek ima tu smjelost da nijedno pitanje ne zadrži na srcu; drugo, da sebi sve ono što se *razumije po sebi* dovede do jasne svijesti, da bi to shvatio kao problem. Naposljetku mora duh i doista biti besposlen da bi filozofirao. On ne smije ići ni za kakvim svrhama i ne smije ga, dakle, mamiti volja, nego se mora sav predati pouci koju mu podjeljuje zorni svijet i vlastita svijest. — Profesori filozofije računaju, naprotiv, na svoju ličnu korist i probitak te na ono što dovodi do toga. U tome leži njihova revnost. Zbog toga oni tolike jasne stvari uopće ne vide, štaviše, niti jedan jedini puta ne dolaze do svijesti makar samo o problemima filozofije.

§ 4

Pjesnik dovodi pred fantaziju slike života, ljudske karaktere i situacije, stavlja sve to u gibanje i prepušta sada svakome da kod tih slika ide u mislima tako daleko dokle seže njegova duševna snaga. Zbog toga on u isto vrijeme može

zadovoljiti ljude najrazličitijih sposobnosti, štaviše, budale i mudrace. *Filozof* naprotiv ne donosi na onaj način sam život, nego gotove misli koje je on apstrahirao od njega, pa zahtijeva onda da njegov čitalac misli na isti način i u isto takvoj mjeri kao on sam. Uslijed toga postaje njegova publika veoma malobrojna. Pjesnika valja, prema tome usporediti s onim tko donosi cvijeće, a filozofa s onim tko donosi njihovu kvintesenciju.

Druga velika prednost koju imaju poetička djela pred filozofskima jest ta da sva pjesnička djela bez zapreka postoje jedno kraj drugoga, štaviše, jedan te isti duh može uživati i cijeniti najheterogenija među njima, dok svaki filozofijski sistem, samo što je došao na svijet, već pomišlja na propast sve svoje braće poput kakvog azijskog sultana kod svog nastupa vlade. Kao što, naime, u košnici može biti samo *jedna* matica, tako samo *jedna* filozofija može biti na dnevnom redu. Sistemi su, naime, tako nedruževne naravi kao pauci, kod kojih svaki sam sjedi u svojoj mreži motreći koliko će se muha u njoj uloviti, a drugom se pauku približava samo zato da se s njime bori. Dok, dakle, pjesnička djela poput ovaca mirno pasu jedno kraj drugoga, dotle su filozofska rođeni koljači, a u svojoj želji za uništavanjem idu dapače čak protiv vlastitih specija poput škorpiona, pauka i ličinaka nekih insekata. Oni nastupaju u svijetu poput oklopljenih ljudi iz Jasonove sjetve zmajevskih zuba, pa su se dosada poput ovih međusobno potamanili. Ta borba traje već preko dvije tisuće godina. Hoće li ikada iz nje proizaći posljednja pobjeda i trajan mir?

Zbog te bitno polemičke naravi, toga bellum omnium contra omnes filozofijskih sistema neuporedivo je teže doći do nekog značenja kao filozof nego kao pjesnik. Pjesničko djelo zahtijeva od čitaoca samo to da uđe u red onih spisa koji ga zabavljaju ili uzdižu i da im se preda na nekoliko sati. Filozofsko djelo naprotiv hoće da preobrazi cijeli njegov način mišljenja, zahtijeva od njega da sve ono što je on u toj vrsti dosada naučio i vjerovao proglasi zabludom, a vrijeme i trud izgubljenima i da počne iznova. U najboljem slučaju zadržava ono neke ruševine kakvog prethodnika da od njih napravi svoju podlogu. Tome još pridolazi

da to djelo u svakom učitelju nekog sistema, koji već postoji, ima službenog protivnika, štaviše, da čak država katkada uzima u zaštitu neki filozofijski sistem koji joj je po volji, sprečavajuči svojim moćnim, materijalnim sredstvima nastup svakog drugog sistema. Neka se sada još uzme u obzir da se veličina filozofijske publike prema pjesničkoj odnosi kao broj ljudi koji hoće pouku prema broju ljudi kojima se hoće zabave, pa će se onda moći prosuditi quibus auspiciis nastupa filozof. — Naprotiv, ono što filozofa nagrađuje jest dakako odobravanje mislilaca, odabranika iz drugih vremenskih perioda i svih zemalja bez razlike narodnosti. Gomila se malo-pomalo uči poštivati njegovo ime na osnovu autoriteta. Primjerno tome i zbog polaganog, ali dubokog utjecaja toka filozofije na tok cijelog ljudskog roda, teče povijest filozofije milenijima pokraj povijesti kraljeva, pa broji stotinu puta manje imena nego ova potonja. Stoga je to nešto veliko da se svojoj stvari pribavi trajno mjesto u njoj.

§ 5

Filozofski je pisac vodič, a njegov čitalac putnik. Ako zajedno treba da stignu do cilja, onda prije svega moraju zajedno krenuti, tj., autor mora svog čitaoca primiti na stanovištu koje im je sigurno zajedničko: a to ne može biti ni jedno drugo osim svima nama zajedničko stanovište, stanovište empirijske svijesti. Ovdje, dakle, neka ga čvrsto uhvati za ruku, pa neka vidi dokle se on s njime korak po korak gorskom stazom može uzdići pod oblake. Tako je to još i *Kant* činio: on polazi od posve obične svijesti, kako o vlastitom sopstvu tako i o drugim stvarima. — Kako je naprotiv posve obratno kad se hoće poći sa stanovišta nekog tobožnjeg intelektualnog zrenja hiperfizičkih odnosa, ili čak zbivanja, ili i od uma koji zamjećuje ono nadosjetilno, ili od apsolutnog uma koji pomišlja sam sebe. Sve to, naime, znači da se polazi sa stanovišta spoznaja koje se ne dadu neposredno priopćiti, a stoga čitalac već na samom početku nikada ne zna da li stoji kraj svog autora ili na milje daleko od njega.

§ 6

Prema našoj vlastitoj, ozbiljnoj meditaciji i unutrašnjem razmatranju stvari odnosi se *razgovor* s nekim drugim o njima kao stroj prema živom organizmu. Jer samo je u prvom slučaju sve izrezano kao od jednog komada ili odsvirano kao iz jednog tonaliteta; stoga se kod toga može postići potpuna jasnoća, razgovijetnost i prava veza, štaviše, jedinstvo. Kod drugoga se naprotiv sastavljaju heterogeni dijelovi veoma različnog postanja, pa se iznuđuje određeno jedinstvo gibanja koje često neočekivano zapne. Čovjek, naime, samo samoga sebe razumijeva posve, a druge samo napola jer se u najboljem slučaju može dotjerati samo do zajedništva pojmova, ali ne do zajedništva zornog shvaćanja koje je osnovom onom zajedništvu pojmova. Zato se duboke, filozofijske istine nikada neće pronaći putem zajedničkog razmišljanja, u dijalogu. Međutim, dijalog je veoma pogodan za predvježbu, za pokretanje problema, za njihovu ventilaciju, a kasnije za ispitvanje i kritiku postavljenog rješenja. U ovom su smislu napisani i Platonovi razgovori a, prema tome, proizašla je iz njegove škole druga i treća akademija sa sve jačim skeptičkim pravcem. Kao forma priopćavanja filozofijskih misli pisani je dijalog svrsishodan samo tamo gdje predmet dopušta dva ili više posve različna, možda čak i oprečna nazora, o kojima sud treba da ostane prepušten ili čitaocu, ili se oni zajedno dopunjuju u potpuno i pravo razumijevanje stvari. Prvom slučaju pripada i pobijanje prigovora koji se iznose. Ali s takvim ciljem odabrana dijaloška forma mora onda, uslijed toga što se različitost nazora temeljito istakla i razradila, postati pravom dramatičnom formom: zaista moraju govoriti dvojica. Bez takvog cilja ona je, kao većinom, uzaludna igrarija.

§ 7

Poređivanjem i diskutiranjem o onome što su drugi kazali neće se nikada proširiti ni naše znanje ni naše spoznaje, jer je to uvijek samo slično tome kao kad se voda iz jedne posude prelijeva u drugu. Spoznaja i znanje može se obogatiti samo vlastitim razmatranjem samih stvari, jer je samo

ono uvijek pripravni živi izvor koji je uvijek pri ruci. Prema tome je čudno promatrati kako su oni koji bi htjeli biti filozofi, uvijek zabavljeni na onom prvom putu, pa se čini da onaj drugi i ne poznaju jer su uvijek zaposleni time što je rekao ovaj i što je mislio onaj, tako da oni, rekao bih, uvijek iznova preokreću stare posude da vide nije li gdje koja kap zaostala u njima, dok izvor zanemaren teče pred njihovim nogama. Ništa ne odaje tako njihovu nesposobnost kao to, i ne optužuje njihovu poprimljenu grimasu važnosti, dubokoumnosti i originaliteta laži.

§ 8

Oni koji se nadaju da će studijem povijesti filozofije postati filozofima, trebali bi iz nje naprotiv naučiti da se filozofi, isto kao i pjesnici, samo *rađaju*, i to mnogo rjeđe.

§ 9

Čudna i nedostojna definicija filozofije, ali koju dapače još i *Kant* daje, jest ova: da je ona znanost *iz samih pojmova*. Ta čitavo vlasništvo pojmova nije ništa drugo nego što se u njih stavilo, pošto se to posudilo i isprosilo od zorne spoznaje, tog pravog i neiscrpljivog izvora svakog uvida. Zato se prava filozofija ne da ispresti iz zgoljnih, apstraktnih pojmova, nego se mora osnivati na opažanju i iskustvu, kako unutrašnjemu tako i vanjskome. Ni pokušajima kombinacije s pojmovima nikada se neće postići ništa pravo u filozofiji, kao što su ih često izvodili, naročito pak sofisti našeg vremena, tj. Fichte i Schelling, ali s najvećom odvratnošću Hegel, a pored toga u moralu i Schleiermacher. Ona mora isto tako kao i umjetnost i poezija imati svoj izvor u zornom shvaćanju svijeta. Pri tome se, koliko god glava ima da ostane gore, ipak ne smije postupati ni tako hladnokrvno da na koncu ne dođe do akcije čitavi čovjek, s glavom i srcem, i da se skroz-naskroz ne potrese. Filozofija nije algebarski primjer. Naprotiv, *Vauvenargues* ima pravo kad kaže: les grandes pensées viennent du coeur.

§ 10

Općenito i u cjelini razmotrena može se filozofija svih vremena shvatiti i tako da se ona poput njihaljke njiše amo-tamo između *racionalizma* i *iluminizma*, tj. između upotrebe objektivnog i subjektivnog izvora spoznaje.

Racionalizam, koji ima za organ intelekt prvobitno određen za službu *volji* i stoga upravljen *prema van*, nastupa najprije kao *dogmatizam*, a kao takav drži se posve objektivno. Zatim njega zamjenjuje *skepticizam*, a uslijed toga postaje on naposljetku *kriticizam* koji se prihvaća toga da uvažavanjem *subjekta* umiri sukob, tj., on postaje *transcendentalnom filozofijom*. Pod njim razumijevam ja svaku filozofiju koja polazi od toga da njen najbliži i neposredni predmet nisu stvari, nego samo ljudska *svijest* o stvarima, što se stoga nigdje ne smije ostaviti izvan pažnje i računa. Francuzi nazivaju tu filozofiju dosta netačno methode psychologique u opreci prema methode purement logique, pod kojim oni razumijevaju filozofiju koja nepristrano polazi od objekata ili objektivno pomišljenih pojmova, dakle dogmatizam. Prispjevši sada do ove tačke, racionalizam dolazi do spoznaje da njegov organon shvaća samo pojavu, ali da ne dostiže posljednje unutrašnju i samosvojnu bit stvari.

U svim njegovim stadijima, ali ovdje najviše, dolazi prema njemu antitetički do važenja *iluminizam* koji ima za organon unutrašnje prosvjetljenje, intelektualno zrenje, višu svijest, svijest koja neposredno spoznaje, božansku svijest, unifikaciju i sl., pa je uglavnom upravljen *prema unutra* i potcjenjuje racionalizam kao »svjetlo prirode«. Ako on pri tome stavi u osnov neku religiju, onda postaje *misticizam*. Njegova je osnovna mana da se njegova spoznaja *ne da priopćiti*; dijelom što za unutrašnje opažanje nema kriterija identiteta objekta različnih subjekata, dijelom što bi se takva spoznaja morala priopćiti s pomoću jezika, ali ovaj, nastao apstrakcijom od spoznaje intelekta koja je upravljena *prema van*, posve je nepogodan da izrazi unutrašnja stanja koja su od temelja različna od nje i koja su građa iluminizma. Stoga bi ovaj imao da stvori vlastiti jezik, što opet ne može prihvatiti zbog onog prvog razloga. Kao *nepriopćiva* takva je spoznaja, dakle, i nedokažljiva, nakon čega ispod ruke skepticizma opet racionalizam stupa na poprište. *Iluminizam* se osjeća mjesti-

mice već kod Platona, ali izrazitije nastupa on u filozofiji neoplatonika, gnostika, Dionizija Areopagite, kao i kod Skota Erigena; nadalje među muhamedovcima kao nauka *sufa*; u Indiji vlada on u Vedanti i Mimansi; izrazitije mu pripadaju Jakob Böhme i svi kršćanski mistici. On nastupa svaki puta kad racionalizam prođe jedan stadij, a da nije postigao cilja: tako je pred kraj skolastičke filozofije i u opreci prema njoj došao kao mistika, naročito kao mistika Nijemaca kod Taulera i pisca Njemačke teologije pored drugih, a isto tako u najnovije vrijeme kao opreka Kantovoj filozofiji kod Jacobija i Schellinga te isto tako u Fichteovu posljednjem periodu. Ali filozofija treba da je *priopćiva* spoznaja, stoga ona mora biti racionalizam. Prema tome sam ja u svojoj filozofiji na koncu ukazivao na područje iluminizma kao nešto što postoji, ali sam se čuvao da ni jednim korakom ne stupim na nj; naprotiv se nijesam ni prihvatio toga da dadem posljednje tumačenje o egzistenciji svijeta, nego sam išao samo tako daleko koliko je to na objektivnom, racionalističkom putu moguće. Iluminizmu sam ja ostavio slobodnim njegov prostor, pa neka mu ovdje, na njegov način, bude rješenje svih zagonetaka, a da kod toga meni ne krči put ili da bi on imao polemizirati protiv mene.

Međutim, racionalizmu dosta često može biti osnov neki skriveni iluminizam, na koji onda filozof pogledava kao na kakav kompas, dok on, kako priznaje, upravlja svoj put samo prema zvijezdama, tj. prema objektima koji su izvana i jasno pred njim, uzimajući samo njih u račun. To je dopustivo jer se on ne laća da priopći nepriopćivu spoznaju, nego njegova priopćenja ostaju posve objektivna i racionalna. To može biti slučaj s Platonom, Spinozom, Malebrancheom i mnogima drugima; nikoga se to ništa ne tiče jer su to tajne njihovih grudi. Naprotiv, glasno pozivanje na intelektualno zrenje i drsko pripovijedanje o njegovu sadržaju, sa zahtjevom na objektivnu vrijednost tog sadržaja, kao kod Fichtea i Schellinga, bestidno je i treba ga prezirati.

Sam po sebi *iluminizam* je, uostalom, prirodan pokušaj da se dokuči istina, a u toliko ga treba opravdavati. Naime, prema van upravljeni intelekt kao zgoljni organon za ciljeve *volje* i, prema tome, samo kao nešto sekundarno, ipak je samo jedan dio našeg cjelokupnog čovječjeg bića; on pripada *pojavi*, a njegova spoznaja odgovara samo njoj jer je on ovdje

samo za njenu svrhu. Što, dakle, može da bude prirodnije nego da se sada, pošto nije uspjelo s intelektom koji objektivno spoznaje, naše cijelo ostalo biće, koje mora biti i stvar po sebi, tj. pripadati pravoj biti svijeta i, prema tome, nekako nositi u sebi rješenje svih zagonetaka, uvuče u igru da se njime potraži pomoć — kao što su stari Nijemci, pošto su sve proigrali, naposljetku svoju vlastitu osobu stavljali kao ulog. No jedino pravi i objektivno vrijedni način da se takvo nešto izvede jest da se shvati empirijska činjenica volje, volje koja se očituje u našoj unutrašnjosti, štaviše, koja sačinjava samu njezinu bit i da se ta činjenica upotrijebi za razjašnjenje objektivne, vanjske spoznaje, kao što sam to, prema tome, ja učinio. Put iluminizma naprotiv, iz gore prikazanih razloga, ne vodi k cilju.

§ 11

Sama lukavost zacijelo osposobljuje za skeptika, ali ne za filozofa. Međutim, skepsa je u filozofiji ono što je opozicija u parlamentu, pa je isto tako blagotvorna, štaviše, potrebna. Ona se svagdje osniva na tome što filozofija nije sposobna za evidenciju onakve vrste kakvu ima matematika, kao što čovjek nije sposoban za životinjske umjetničke nagone koji i idu a priori sigurno. Stoga će sebe skepsa protiv svakog sistema još moći staviti u drugu zdjelicu vage; ali njena težina postat će naposljetku tako slaba prema drugoj da joj ne škodi više nego aritmetičkoj kvadraturi kruga da je ipak samo aproksimativna.

Ono *što se zna* ima dvostruku vrijednost ako se ujedno za ono što se *ne zna* priznaje da se ne zna. Time se, naime, oslobađa ono prvo sumnje kojoj ga čovjek izvrgava kad se kaže, npr. kao šelingovci, da se zna i ono što se ne zna.

§ 12

Iskazima uma naziva svatko određene stavove koje on bez istraživanja smatra istinitima, pa misli da je u njih tako čvrsto uvjeren da čak ne bi mogao da ih ozbiljno ispita, sve kad bi to i htio, jer bi u tu svrhu neko vrijeme morao sumnjati u njih. Do tog čvrstog kredita došli su ti stavovi kod

njega na taj način što su mu ih, kad je počeo govoriti i misliti, neprestano utuvljivali i time mu ih ucijepili. Zato je njegova navika da njih misli isto tako stara kao navika da uopće misli, uslijed čega dolazi do toga da on oboje ne može više lučiti, štaviše, oni su srasli s njegovim mozgom. Ovo što je ovdje rečeno, tako je istinito da bi, s jedne strane, bilo suvišno da se potvrdi primjerima, a s druge strane, škakljivo.

§ 13

Ni jedan nazor o svijetu koji je proizišao iz objektivnog, zornog shvaćanja stvari, a dosljedno je proveden, ne može biti posve neispravan, nego je u najgorem slučaju samo jednostran: tako npr. potpuni materijalizam, apsolutni idealizam itd. Svi su oni istiniti, ali su to istodobno: prema tome je njihova istinitost samo relativna. Svako takvo shvaćanje istinito je, naime, samo s određenog stanovišta, kao što slika prikazuje neki kraj samo s *jednog* gledišta. No ako se čovjek uzdigne nad stanovište jednog takvog sistema, onda spoznaje relativitet njegove istinitosti, tj. njegovu jednostranost. Samo najviše stanovište koje sve pregleda i uzima u račun, može dati apsolutnu istinu. — Prema tome je npr. istina kad ja samoga sebe smatram prirodnim produktom koji je samo vremenski, nastao i određen za potpunu propast — otprilike po Koheletovu načinu, ali je ujedno istina da je sve što je ikada bilo i što će ikada biti — ja, i da izvan mene nema ništa. Isto je tako istina ako ja po Anakreontovu načinu najvišu sreću stavljam u uživanje sadašnjosti, ali je ujedno istina i to ako spoznam spasonosnost trpnje i ništavilo, štaviše, štetnost sveg užitka, shvaćajući smrt kao svrhu svoje egzistencije.

Sve to ima svoju osnovu u tome što je svaki dosljedno provedivi nazor samo u pojmove preneseno i na taj način fiksirano, zorno i objektivno shvaćanje prirode, dok priroda, tj. ono zorno, nikada ne laže niti sebi protivurječi jer njezino biće takvo što isključuje. Gdje je stoga protivurječje i laž, tamo su misli koje nisu proizišle iz objektivnog shvaćanja — npr. u optimizmu. Naprotiv, neko objektivno shvaćanje može biti nepotpuno i jednostrano; onda mu pripada dopuna, ali ne opovrgavanje.

§ 14

Metafizici se neumorno predbacuje njen tako neznatni napredak u usporedbi s tako velikim napretkom fizikalnih znanosti. Već *Voltaire* kliče: o métaphysique! nous sommes aussi avancés que du tems de premiers Druides. (Mél. d. phil. ch. 9.) No koja je druga znanost poput nje u svako doba imala za stalnu zapreku nekog antagonistu ex officio, naručenog fiškalskog tužioca, nekog kings championa u potpunom oklopu koji navaljuje na one koji su bez obrane i oružja? Nikada ona neće pokazati svoje prave sile, nikada neće moći praviti svoje goleme korake dok se od nje, pod prijetnjama, zahtijeva da se prilagodi dogmama koje su proračunane na onaj tako maleni kapacitet velike gomile. Najprije nam se vežu ruke, a onda nam se rugaju da ništa nismo kadri učiniti.

Religije su se domogle metafizičke sklonosti čovjeka jer je dijelom zbog ranih utuvljivanja svojih dogma oslabljuju, a dijelom zabranjuju i ne dopuštaju sve njene slobodne i nepristrane izjave, tako da je čovjeku o najvažnijim i najinteresantnijim stvarima, o samome njegovu bitku, slobodno istraživanje dijelom direktno zabranjeno, dijelom indirektno spriječeno, dijelom se subjektivno uslijed onog oslabljivanja onemogućuje, a na taj je način najuzvišenija od njegovih sklonosti u okovima.

§ 15

Da sebe prema tuđim nazorima koji su našima oprečni učinimo tolerantnima i kod protivurječenja strpljivima, za to valjda nije ništa djelotvornije nego sjećanje kako smo često sami o istom predmetu sukcesivno gajili posve oprečna mišljenja, sad neko mišljenje, sad opet njegovu opreku zabacili i opet prihvatili, već prema tome kako nam se predmet prikazivao sad u ovom, sad u onom svjetlu.

Da svom protivurječenju protiv mišljenja drugoga pribavimo važenje, za to isto tako nije ništa pogrdnije nego ovaj govor: »To isto mislio sam prije i ja, ali« itd.

§ 16

Nauka zablude, bilo da je ona stvorena iz neispravna nazora, bilo da je proizišla iz rđave namjere proračunana je uvijek samo na specijalne okolnosti, dakle na određeno vri-

jeme; samo istina na sva vremena, sve ako je neko vrijeme i ne mogu spoznati, ili je pak ugušiti. Čim, naime, dođe samo malo svjetla iznutra ili malo zraka izvana, nađe se netko da je objavi ili brani. Budući da ona nije proizišla iz namjere neke stranke, zato će u svako doba svaka odlična glava postati njenim braniteljem. Ona, naime, sliči magnetu koji uvijek i svagdje pokazuje prema jednoj apsolutno određenoj tačci svijeta, dok je nauka zablude naprotiv kip koji rukom pokazuje na drugi kip pa gubi svako značenje ako se jednom rastavi od njega.

§ 17

Što je pronalaženju istine najviše na putu, to nije lažni privid koji proizlazi iz stvari i navodi na zabludu, niti neposredno slabost razuma, nego je to unaprijed stvoreno mišljenje, predrasuda koja se kao neki mudrijaški a priori suprotstavlja istini i koja onda sliči niskom vjetru koji brod tjera natrag iz pravca u kojemu leži kopno, tako da sada kormilo i jedro uzalud rade.

§ 18

Goetheov stih u Faustu:

Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen.[1]

komentiram ja sebi na ovaj način: Od velike je vrijednosti i koristi s pomoću vlastitih sredstava naći ono što su mislioci već prije nas našli, i nezavisno od njih i prije nego što to znamo. Ono, naime, što čovjek samostalno misli, razumije on mnogo temeljitije nego ono naučeno, a kad to još jednom nađe kod onih prijašnjih, on tuđim, priznatim autoritetom nenadano dobiva potvrdu koja snažno posvjedočuje istinu onoga što je sam mislio. Time onda stječe pouzdanje i postojanost da to brani protiv svakog protivurječja.

---

[1] Od djedova što tebi osta,
Sam steci, da se krsti tvojim.
(Iso Velikanović)

Naprotiv, ako je čovjek nešto najprije našao u knjigama i ako zatim i vlastitim razmišljanjem postigne isti rezultat, onda on ipak nikada ne zna sigurno da li je to sam mislio i prosudio, i nije li govorio i osjećao prema onima prijašnjima. To je pak u pogledu izvjesnosti stvari osnov velikoj razlici. Jer u posljednjem slučaju čovjek bi na koncu iz preokupacije mogao pogriješiti s onima prijašnjima, kao što voda lako udara putem kojim je tekla prijašnja. Kad dvojica svaki za sebe računaju i dobiju isti rezultat, onda je on siguran, ali on to nije kad račun jednoga drugi samo pregleda.

§ 19

Posljedica je kakvoće našeg intelekta koji je proklijao iz volje da ne možemo svijet drukčije shvatiti nego ili kao *svrhu* ili kao *sredstvo*. Ono prvo bi značilo da je egzistencija svijeta opravdana njegovim bićem, dakle da bi njoj izrazito trebalo dati prednost ispred njegova nebitka. Ali spoznaja da je on samo poprište bića koja trpe i umiru, neda da ta misao opstoji. A da se on opet shvati kao *sredstvo*, to ne dopušta beskonačnost već proteklog vremena, s pomoću kojega bi već odavna morala biti postignuta svaka svrha koja se dade postići. — Iz toga slijedi da ona na naš intelekt prirodno primjenjuje pretpostavku o cjelokupnosti stvari, ili svijeta, *transcendentnu*, tj. takvu koja, doduše, vrijedi *u* svijetu, ali ne *o* svijetu. To se može razjasniti time što ona proizlazi iz naravi intelekta koji je, kako sam prikazao, nastao da služi individualnoj *volji*, tj. za postizanje njenih predmeta, pa je on sračunat isključivo na svrhe i sredstva a, prema tome, on ništa drugo ne poznaje i ne shvaća.

§ 20

Kad se gleda prema *napolje*, gdje nam se prikazuje neizmjernost svijeta i bezbrojnost bića, onda se vlastito sopstvo kao individua naprosto skupi pa se čini da iščezava. Svladan upravo ovom pretežnošću mase i broja, čovjek nadalje misli da samo prema *napolje* upravljena, dakle *objektivna filozofija*, može biti na pravom putu. Najstarijim grčkim filozofima nije ni palo na pamet da sumnjaju u to.

Gleda li se naprotiv prema *unutra*, onda se prije svega nalazi da svaki individuum neposredno učestvuje samo u samom sebi, štaviše, da sebi samom više leži na srcu nego svi drugi uzeti zajedno; — to dolazi otuda što samo sama sebe spoznaje neposredno, a sve drugo samo posredno. Ako se sada još uzme da se svjesna i spoznavalačka bića dadu pomišljati upravo samo kao individui, dok besvjesna imaju samo polovičan, naprosto posredan bitak, onda je sva prava i istinita egzistencija u individuima. Kad se čovjek naposljetku sjeti još i toga da je objekt uvjetovan subjektom, dakle da onaj neizmjerni vanjski svijet ima svoj bitak samo u *svijesti* spoznavalačkih bića, da je vezan na bitak individua koje su njegov nosilac, i to tako izrazito da se on u ovom smislu može smatrati čak samo nekom opremom, nekom akcidencijom svijesti koja je ipak uvijek samo individualna — kad sve to, velim ja, uzme na oko, onda se dolazi do nazora da je na pravom putu samo prema *unutra* upravljena filozofija koja polazi od subjekta, kao onoga neposredno danoga, dakle filozofija novijih od Kartezija, a da su, prema tome, stari previdjeli ono glavno. Ali potpuno uvjerenje o tome dobit će čovjek tek onda kad on, ulazeći duboko u sebe, dovede k svijesti osjećaj prvobitnosti koji leži u svakom spoznavalačkom biću. Jest, još više nego to. Ta svaki, čak i najneznatniji čovjek, nalazi sebe u svojoj jednostavnoj samosvijesti kao najrealnije biće i nužno spoznaje u sebi pravo središte svijeta, štaviše, praizvor sveg realiteta. I zar ta prasvijest da laže? Njezin su najjači izraz riječi Upanišada: hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me ens aliud non est, et omnia ego creata feci (Oupnekh. I, p. 122), što je onda dakako prijelaz na iluminizam ili čak na misticizam. Ovo je, dakle, rezultat razmatranja koje je upravljeno prema unutra, dok nam ono koje je upravljeno prema napolje daje da kao cilj svog bitka ugledamo hrpicu praha.[1]

---

[1] *Konačan* i *beskonačan* su pojmovi koji imaju značenje samo u pogledu prostora i vremena, jer je to dvoje *beskonačno*, tj. bez kraja, kao i do beskonačnosti djeljivo. Primijene li se oba ona pojma još na druge stvari, onda to moraju biti takve stvari koje, ispunjavajući prostor i vrijeme, dobivaju udjela u onim njihovim svojstvima. Iz toga se dade prosuditi kako je velika zloupotreba što su je filozofasteri i vjetrogonje u ovom stoljeću činili s onim pojmovima.

§ 21

O *razdiobi filozofije*, koja je naročito od važnosti u pogledu njezina predavanja, vrijedi s moga stanovišta ovo što slijedi.

Filozofija ima za svoj predmet iskustvo, ali ne poput drugih znanosti ovo ili ono određeno iskustvo, nego upravo samo iskustvo, uopće i kao takvo, prema njegovoj mogućnosti, njegovu području, njegovu bitnom sadržaju, njegovim unutrašnjim i vanjskim elementima, njegovoj formi i materiji. Da prema tome filozofija na svaki način mora imati empirijske osnove i da se ne može satkati od čistih, apstraktnih pojmova, to sam iscrpno prikazao u drugom svesku svog glavnog djela, pogl. 17, str. 180. — 185. (3 izd. 199 i d.), pa sam to i ovdje, § 9, ukratko rezimirao. Iz njenog navedenog predmeta slijedi nadalje da prvo što ona ima da razmotri, mora biti medij u kojemu se prikazuje *iskustvo uopće*, pored forme i kakvoće tog medija. Taj je medij predodžba, spoznaja, dakle intelekt. Zbog toga mora svaka filozofija početi s istraživanjem moći spoznavanja, njenih forma i zakona, kao i njihove vrijednosti i granicā. Takvo istraživanje bit će, prema tome, philosophia prima. Ona se dijeli na razmatranje primarnih, tj. zornih predodžbi, koji se dio može nazvati *dijaneologijom* ili naukom o razumu, i na razmatranje sekundarnih, tj. apstraktnih predodžbi pored zakonitosti njihova rukovanja, kao logika ili nauka o umu. Ovaj opći dio obuhvaća ili, zapravo, zastupa ujedno ono što se prije nazivalo *ontologijom* i postavljalo kao nauka o najopćenitijim i najbitnijim svojstvima stvari uopće i kao takvih. Naime, svojstvima stvari samih po sebi smatralo se ono što im pripada samo zbog forme i prirode naše moći predočivanja, jer se primjereno toj prirodi moraju prikazati sva bića koja treba da se shvate s pomoću te moći predočivanja, uslijed čega nose onda na sebi određena, svima njima zajednička svojstva. To valja porediti s time da se boja stakla pripisuje predmetima koji se gledaju kroza nj.

Filozofija u užem smislu, koja slijedi iza takvih istraživanja, jest onda *metafizika*, jer ne uči poznavati, ne sređuje i ne razmatra u njegovoj vezi samo ono što opstoji, prirodu, nego ona to shvaća kao danu ali uvjetovanu pojavu u kojoj se prikazuje od same pojave različito biće, koje bi, prema tome, bilo stvar po sebi. Ovu ona, dakle, nastoji pobliže upoznati; sredstva za to dijelom sastavljaju vanjsko i unutrašnje

iskustvo, dijelom se pomoću njih postiže razumijevanje cjelokupne pojave, pronalazeći njezin smisao i vezu — a to valja porediti s čitanjem sve dotle zagonetnih znakova nekog nepoznatog pisma. Na ovom putu dolazi ona od pojave do onoga *što se pojavljuje*, do onoga što se krije iza pojave; otuda τα μετὰ τα φυσικὰ. Zbog toga se ona dijeli na tri dijela:

metafizika prirode,
metafizika lijepoga,
metafizika ćudoređa.

Ali izvođenje ove razdiobe pretpostavlja već samu metafiziku. Ova, naime, dokazuje da je naša *volja* stvar po sebi, unutrašnje i posljednje biće pojave; zato se poslije njezina razmatranja, kako se prikazuje u vanjskoj prirodi, ispituje njena posve drukčija i neposredna manifestacija u našoj unutrašnjosti. Iz toga proizlazi metafizika ćudoređa, ali prije toga uzima se još na razmatranje najpotpunije i najčistije shvaćanje njezine vanjske ili objektivne pojave, što daje metafiziku lijepoga.

Racionalne psihologije ili nauke o duši nema jer je duša, kako je Kant dokazao, transcedentna, a kao takva nedokazana i neopravdana hipostaza, zbog čega se i opreka »duha i prirode« prepušta filistrima i hegelovcima. Biće po sebi čovjeka može se razumjeti samo u zajednici s bićem po sebi svih stvari, dakle svijeta. Zato već Platon u Fedru (p. 270) daje da Sokrat u zanijekanom smislu pita: ψυχης οὑν φυσιν ἀξιως λογου κατνοησαν οἰεν δυνατον ειναι ἀνευ της ὁλου φυσεως (Animae vero naturam absque totius natura sufficienter cognosci posse existimas?). Mikrokozam i makrokozam objašnjavaju se, naime, međusobno, pri čemu se u bitnome pokazuju kao isto. Ovo na unutrašnjost čovječju vezano razmatranje provlači se i ispunja čitavu metafiziku u svim njenim dijelovima, dakle ne može opet nastupiti odvojeno kao psihologija. Naprotiv se *antropologija* kao iskustvena znanost dade postaviti, ali je ona dijelom anatomija i fiziologija — dijelom prosto empirijska psihologija, tj. iz razmatranja crpeno znanje o moralnim i intelektualnim manifestacijama ljudskog roda, kao i različitosti individualiteta u ovom pogledu. Ali najvažnije iz toga nužno se kao empirijska građa uzima od tri dijela metafizike, pa se u njima razrađuje. Ono što

onda još ostaje traži fino razmatranje i duboko shvaćanje, štaviše, promatranje s nešto višega stanovišta, mislim stanovište neke nadmoći, a stoga je ono od užitka samo u spisima odličnih duhova, kao što su bili Teofrast, Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Helvecije, Chamfort, Addison, Shaftsbury, Shenstone, Lichtenberg i dr., ali ga ne valja tražiti, a još manje podnositi u kompendijima profesora filozofije koji su bez duha, i zato neprijatelji duha.

Arthur Schopenhauer: Sämtliche Werke, V *Parerga und Paralipomena,* II. sv., str. 7—25. Izdao P. Deussen, München 1913. Preveo Viktor D. Sonnenfeld.

SÖREN KIERKEGAARD

BOLEST NASMRT

XI 125 PRVI ODLOMAK

Bolest nasmrt jest očaj

A

XI 127 *Da je očaj bolest nasmrt*

A

Očaj je bolest u duhu, u svijesti o sebi, pa prema tome može biti trojako: da čovjek u očaju nije svjestan da ima sam sebe (to nije pravi očaj); da čovjek, očajavajući, neće da bude on sam; da čovjek očajno hoće da bude on sam.

Čovjek je duh. A što je duh? Duh je ja koje zna sebe. A što je to ja koje sebe saznaje? To je odnos koji se odnosi prema sebi, ili ono u odnosu da se odnos odnosi prema sebi; ja koje sebe saznaje nije odnos, nego to da se odnos odnosi prema sebi. Čovjek je sinteza beskonačnosti i konačnosti, vremenitog i vječnog, slobode i nužnosti, ukratko, sinteza. Sinteza je odnos između dvoga. Čovjek, ovako promatran, još nije ja koje sebe saznaje.

U odnosu između dvoga odnos je treće kao negativna jedinica, a dvoje se odnosi prema odnosu, i u odnosu prema odnosu; tako je, na primjer, pod kategorijom duše odnos između duše i tijela odnos. Ako se pak odnos odnosi sam prema sebi, tada je taj odnos pozitivno treće, a to je ja koje sebe saznaje.

Takav odnos koji se odnosi prema sebi, to sebe svjesno ja, moralo se ili postaviti samo, ili ga je postavilo nešto drugo.

XI 128 Ako je odnos koji se odnosi prema sebi postavilo nešto drugo, tada je, dakako, odnos treće, ali je i taj odnos, to treće, ipak odnos, ono se odnosi prema onome što je postavilo čitav odnos.

Takav izvedeni, postavljeni odnos, to je čovječje sebe svjesno ja, odnos koji se odnosi prema sebi i koji se, time što se odnosi prema sebi odnosi prema nekom drugom. Otuda to da su moguća dva oblika pravog očaja. Da je čovječje sebe svjesno ja postavilo samo sebe, moglo bi se govoriti samo o jednom obliku, o tom da čovjek neće da bude on sam, da se hoće osloboditi samoga sebe, a ne bi se moglo govoriti da on očajno hoće da bude on sam. Ova je, naime, formula izraz za ovisnost čitavog odnosa (sebe svjesnog ja), izraz toga da to ja ne može samo sobom postići ravnotežu i mir ili biti u njima, nego samo tako da se ono, time što se odnosi prema sebi, odnosi prema onome što je postavilo čitav odnos. Štaviše, taj drugi oblik očaja (kad čovjek očajno hoće da bude on sam) tako malo označuje samo jednu osobitu vrstu očaja da se najzad čak i svaki očaj može u nju razriješiti i na nju svesti. Ako čovjek koji očajava, svome očaju, kako sam misli, posvećuje pažnju, ako o njemu ne govori besmisleno kao o nečemu što mu se događa (otprilike onako kao što čovjek koji pati od vrtoglavice zbog neke živčane tlapnje govori o nekoj težini glave, ili kao da se na nj nešto ruši itd., dok, naprotiv, ta težina i taj pritisak nisu ništa izvanjsko, već, obrnuto, odražavanje nečeg unutrašnjeg) — i sada hoće svim silama, svojom vlastitom moći, i samo svojom moći, da ukloni očaj: on je ipak još uvijek u očaju i on sam sebe gura svim tobožnjim svojim naprezanjem samo još dublje u neki dublji očaj. Nesklad očaja nije jednostavan nesklad, nego nesklad u odnosu koji se odnosi prema sebi i koji je postavljen od nekog drugog, tako da se nesklad u odnosu koji postoji o sebi ujedno beskonačno odrazuje u odnosu prema moći koja ga je postavila.

Evo formule koja opisuje stanje sebe svjesnog ja kad je očaj posve iskorijenjen: odnoseći se prema sebi i s voljom da bude ono samo, utemeljuje se ja koje sebe saznaje providno u moći koja ga je postavila.

B

Mogućnost i zbiljnost očaja

XI Je li očaj prednost ili nedostatak? Očaj je, čisto dijalek-
129 tički, oboje. Kad bismo očaj zamislili apstraktno, ne misleći ni na kojeg određenog očajnika, morali bismo reći: očaj je ogromna prednost. Mogućnost te bolesti prednost je čovjeka pred životinjom, i ta ga prednost odlikuje sasvim drukčije nego uspravni hod; jer ona ukazuje na beskrajnu uspravljenost ili na beskrajnu superiornost da je on duh. Mogućnost te bolesti prednost je čovjeka pred životinjom; posvećivati pažnju toj bolesti prednost je kršćanina pred prirodnim čovjekom; biti izliječen od te bolesti jest blaženstvo kršćanina.

Dakle, moći očajavati beskrajna je prednost; pa ipak, biti očajan nije samo najveća nesreća i bijeda, ne, to je izgubljenost. Odnos između mogućnosti i zbiljnosti inače nije takav; ako je prednost moći biti to i to, onda je još veća prednost to biti, što znači da se biti prema moći biti odnosi kao uspinjanje. Ali, kad je riječ o očaju, onda se biti odnosi prema moći biti kao padanje; koliko je beskrajna prednost mogućnosti, toliko je dubok pad. Prema tome je ono što jest, s obzirom na očaj, ono što se uspinje u tome da to čovjek nije. Pa ipak je i to određenje dvoznačno. Ne biti očajan ne znači isto što i ne biti kljast, slijep ili tome slično. Ako ne biti očajan znači ni više ni manje nego da čovjek to nije, onda to znači da baš to jest. Ne biti očajan mora značiti poništenu mogućnost da čovjek to bude; ako je istina da neki čovjek nije očajan, onda on mora u svakom trenutku poništavati tu mogućnost. Inače nije takav odnos između mogućnosti i zbiljnosti. Mislioci kažu, doduše, da je zbiljnost poništena mogućnost, ali to nije cijela istina, ona je ispunjena, aktivna mogućnost. Ovdje je, naprotiv, zbiljnost (ne biti očajan), koja je prema tome i negacija, nemoćna, poništena
XI mogućnost; inače je zbiljnost u odnosu prema mogućnosti
130 afirmacija, ovdje je negacija.

Očaj je nesklad u odnosu neke sinteze koji se odnosi sam prema sebi. Ali nije sinteza nesklad, ona je samo mogućnost, ili, u sintezi leži mogućnost nesklada. Kad bi sinteza bila nesklad, očaja uopće ne bi bilo, očaj bi postao nešto što bi bilo u čovječjoj prirodi kao takvoj, to jest, to ne bi bio očaj; on

bi postao nešto što bi čovjeka zadesilo, nešto što bi on pretrpio, kao neka bolest u koju čovjek upada, ili kao smrt, koja je sudbina sviju. Ne, očaj je u čovjeku samom; ali on uopće ne bi mogao očajavati kad ne bi bio sinteza, a ne bi mogao očajavati ni onda kad ta sinteza ne bi bila iskonska, onakva kakva dolazi iz ruke božje, u pravom odnosu.

Pa odakle onda dolazi očaj? Iz odnosa u kojemu se sinteza odnosi prema sebi, time što bog, koji je čovjeka učinio odnosom, na neki način pušta čovjeka iz svoje ruke, to jest time što se taj odnos odnosi prema sebi. A u tome što je odnos »duh«, ono koje sebe zna, u tome je ona odgovornost kojoj je podložan svaki očaj u svakom trenutku u kojem on traje, ma koliko i ma kako dosjetljivo očajnik, zavaravajući sebe i druge, govorio o svom očaju kao o nekoj nesreći, što je isto takva zabluda kao u onom gore spomenutom slučaju vrtoglavice s kojim očaj, premda se kvalitativno od njega razlikuje, ima mnogo šta zajedničko, jer je vrtoglavica u kategoriji »duša«, ono što je očaj u kategoriji »duh«; u njoj ima mnogo analognosti s očajem.

Kad, dakle, nastupi nesklad, očaj, podrazumijeva li se tada samo po sebi da on i traje? Ne, to se samo po sebi ne podrazumijeva; ako nesklad traje, to ne slijedi iz nesklada, nego iz odnosa koji se odnosi prema sebi. To znači: kad se god nesklad očituje i u svakom trenutku u kojem je prisutan, valja se vratiti na odnos. Govori se, recimo, da je neki čovjek navukao neku bolest, na primjer, svojom neopreznošću. Tako, eto, nastupa bolest, i od toga trenutka ona se očituje i postaje *zbiljnost* čiji postanak odmiče sve dalje u prošlost. Bilo bi u isti mah i okrutno i nečovječno kad bismo od toga časa neprestano govorili: »Bolesniče, ovog trenutka navlačiš na sebe ovu bolest«; to je kao da hoćemo u svakom trenutku zbiljnost bolesti razriješiti u njezinu mogućnost. Bolesnik, je, istina, navukao bolest, ali je to učinio samo jedanput, a daljnje trajanje bolesti je samo jednostavna posljedica toga što ju je nekoć navukao, njezino se trajanje ne smije u svakom trenutku pripisivati njemu kao uzroku; on je bolest navukao, ali se ne može reći da je *navlači*. Drukčije je u pogledu očaja; Svaki se zbiljski trenutak očaja može svesti na mogućnost očaja, svakog trenutka u kojem je čovjek očajan, *navlači* on očaj; tu je stalno svaki trenutak jedan za drugim sadašnje vrijeme, tu ne postaje ništa prošlo, ništa što bi se nasuprot

zbiljnosti odlagalo nekamo u prošlost; očajnik nosi u svakom zbiljskom trenutku očaja sve prethodno u mogućnosti kao nešto sadašnje. To dolazi otuda što očaj potpada pod kategoriju duha, pa se odnosi prema vječnom u čovjeku. Ali vječnoga se čovjek ne može osloboditi, ni u svoj vječnosti; on ga ne može jednom zauvijek odbaciti, od toga nije ništa manje moguće; u svakom trenutku kad ga ne posjeduje, morao ga je ili već odbaciti ili ga upravo odbacuje — ali vječno se opet vraća ili, drugim riječima, on obolijeva od očaja u svakom trenutku kad ga ne posjeduje, on navlači na sebe očaj. Očaj nije, naime, posljedica nesklada, već posljedica odnosa koji se odnosi prema sebi. A čovjek ne može odbaciti svoj odnos prema sebi baš kao ni svoj sebe svjesni ja, što je, uostalom, jedno isto, jer je sebe svjesno ja odnos prema sebi samom.

C

Očaj je: »bolest nasmrt«

Taj pojam: bolest nasmrt treba shvatiti na poseban način. On inače znači bolest kojoj je kraj, kojoj je ishod smrt. Tako se o smrtnoj bolesti govori kao o bolesti nasmrt. U tom se smislu očaj ne može nazvati bolešću nasmrt. Sama smrt je, naime, prema kršćanskom shvaćanju prijelaz u život. U tom smislu, po kršćanskom shvaćanju, nijedna zemaljska, tjelesna bolest ne vodi u smrt. Jer, smrt, doduše, jest posljednji odsjek bolesti, ali smrt nije posljednje. Ako se o bolesti nasmrt želi govoriti u najstrožem smislu, tada to mora biti takva bolest u kojoj je posljednje smrt i smrt posljednje. A to je baš očaj.

Ali očaj je u drugom jednom smislu još određenije bolest
nasmrt. Očaj je, naime, nedogledno daleko od toga da se,
doslovce shvaćeno, od te bolesti umire, što se obično naziva
XI umiranjem, ili da ta bolest svršava tjelesnom smrću. Baš na-
132 protiv, muka očaja baš je u tome što se od njega ne može
umrijeti. Tako ono ima više nečeg zajedničkog sa stanjem smrtno bolesna čovjeka koji leži i bori se sa smrću, a ne može umrijeti. U tom smislu biti bolestan *na*smrt znači ne moći umrijeti, ali ne tako kao da postoji nada u život, ne, beznadnost je u tome da ne postoje ni posljednja nada, smrt. Ako je smrt najveća opasnost, postoji još nada u život; ali

ako se upozna još strašnija opasnost, tada postoji nada u smrt. Ako je, dakle, opasnost tako velika da se smrt pretvorila u nadu, tada je očaj beznadnost što se čak ne može ni umrijeti.

Očaj, ta bolest u sebe svjesnom ja u ovom posljednjem značenju, jest bolest nasmrt, mučno protivurječje, vječno umirati, umirati, a ipak ne umrijeti. Jer umrijeti znači da je svršeno, a umirati znači umiranje doživljavati; ako se ono može doživjeti u jednom jedinom trenutku, onda se to doživi jednom zauvijek. Kad bi koji čovjek umro od očaja onako kako se umre od bolesti, onda bi ono vječno u njemu, to jest sebe svjesno ja moralo moći umrijeti u istom smislu u kojem tijelo umre od bolesti. A to je nemoguće; umiranje od očaja neprestano se pretvara u život. Očajnik ne može umrijeti; »kao što bodež ne može usmrtiti misli«, tako ni očaj ne može proždrijeti vječno, to jest sebe svjesno ja koje je u osnovi očaja, gdje crv ne ugiba i gdje se oganj ne gasi. Pa ipak je očaj *samoproždiranje*, ali nemoćno samoproždiranje koje ne može ono što samo hoće. Ono hoće ali ne može proždrijeti sebe, pa je ta nemoć novi oblik samoproždiranja u kojem očaj još jednom ne može ono što hoće, to jest proždrijeti sebe. To je potenciranje ili zakon potenciranja. To je ono što usijava ili, to je hladna gangrena u očaju, to što glođe, što neprestano ide sve dublje, u nemoćno samoproždiranje. Što očaj očajnika ne može proždrijeti, daleko je od toga da mu bude utjehom; naprotiv, baš to je muka, baš to je ono što bol koji glođe održava u životu i što život održava u bolu koji glođe; jer on nije očajavao, nego očajava upravo stoga što ne može proždrijeti sebe, što se sebe ne može osloboditi, što ne može postati Ništa. To je potencirana formula za očaj, rast groznice u toj bolesti sebe svjesnog ja.

Očajnik očajava nad *nečim*. To se tako pričinja u jednom
XI trenutku, ali samo u jednom trenutku; u istom se trenutku
133 očituje pravi očaj ili očaj u svojoj istinitosti. Time što je očajnik očajavao nad *nečim*, očajavao je u stvari nad *samim sobom* i sada hoće da se oslobodi samoga sebe. Kad, na primjer, vlastohlepac, čija je lozinka »ili Cezar ili ništa«, ne postane Cezar, on zbog toga očajava. Ali to znači nešto drugo: on, baš zbog toga što nije postao Cezar, ne može podnijeti da bude on sam. On, dakle, u stvari ne očajava zbog toga što nije postao Cezar, nego očajava nad sobom što nije postao Cezar. To sebe svjesno ja, koje bi, da je postalo Cezar, bilo

sva slast svoga srca, (uostalom, u drugom smislu isto tako očajno), to njegovo ja njemu je sada od svega najnepodnošljivije. Ono što je njemu nepodnošljivo, nije u dubljem smislu to što nije postao Cezar, nego mu je nepodnošljivo to ja koje nije postalo Cezar ili, još tačnije, njemu je nepodnošljivo što se ne može osloboditi samoga sebe. Da je postao Cezar, on bi se očajan oslobodio sebe; ali on nije postao Cezar, pa se očajno ne može osloboditi sebe. U biti je jednako očajan jer nema svoga ja, on nije on sam. Time što bi postao Cezar, on ipak ne bi postao sam on, nego bi se oslobodio sebe; a budući da nije postao Cezar, očajava zbog toga što se ne može osloboditi samoga sebe. Površno je razmatranje (koje vjerojatno nije nikad vidjelo očajnika, pa čak ni samo sebe), ako se o nekom očajniku, kao da je to njegova kazna, kaže: on se proždire; jer baš to je ono zbog čega on očajava, i baš to je ono što on na svoju muku ne može, jer je očajem oganj prodro u nešto što ne može gorjeti i što ne može izgorjeti, u sebi svjesno ja.

Očajavati zbog nečega, prema tome, još i nije pravi očaj. To je početak ili — kao što liječnik kaže o nekoj bolesti — ono se još nije očitovalo. Ono što slijedi jest očitovani očaj, očaj nad samim sobom. Mlada djevojka očajava iz ljubavi, ona, dakle, očajava zbog gubitka svog dragog, zbog toga što je umro ili što joj se iznevjerio. To nije očitovani očaj, ne, ona očajava zbog sebe. To njezino sebe svjesno ja, koje bi djevojka, da je postala »njegovom« dragom, izgubila na naj-
XI 134 ljupkiji način, to ja joj je sada muka, ako ono treba da bude ja bez »njega«; to ja, koje bi (uostalom, u drugom jednom smislu isto tako očajno) postalo golemo blago, pretvorilo se sada za nju u odvratnu prazninu jer je »on« mrtav, ili joj se zgadilo jer je podsjeća da je prevarena. A ti samo pokušaj, samo reci takvoj mladoj djevojci: — ti sama sebe proždireš — pa ćeš ćuti kako ti odgovara: »o ne, muka je baš to što to ne mogu.«

Očajavati nad samim sobom, htjeti se očajno osloboditi sebe, formula je za svaki očaj, tako da se prema tome drugi oblik očaja, kad čovjek očajno hoće da bude on sam, može svesti na prvi, kad očajno neće da bude on sam, baš kao što smo raniji oblik, kad netko očajno neće da bude on sam, razriješili u oblik očajno ne htjeti biti on sam (usp. A). Očajnik

hoće očajno da bude on sam. Ali ako on hoće očajno da bude on sam, on baš neće da se oslobodi sebe. Jest, tako se čini; ali ako to pogledamo pomnije, vidjet ćemo da je i to isto protivurječje. Ja, koje on očajno želi biti, to je ja koje on nije (jer htjeti biti ono ja koje on zaista jest, upravo je suprotno od očaja), on, naime, hoće da svoje ja otkine od moći koja je to ja postavila. Ali, on to, uza sav očaj, ne može; usprkos svemu naprezanju očaja, ona moć je jača i prisiljava ga da bude ono ja koje on neće da bude. Ali on na taj način ipak hoće da se oslobodi sebe, onog ja koje on jest, i da bude ja koje je sam izmislio. Biti takvo ja kakvo on hoće, bilo bi, mada u drugom smislu, isto tako očajno, slast njegova srca; ali biti prisiljen da bude ja kakvo on neće da bude, to je njegova muka, muka što se ne može osloboditi sebe.

Sokrat je dokazivao besmrtnost duše time što bolest duše (grijeh) ne proždire dušu kao što bolest tijela proždire tijelo. Tako se isto može dokazivati i vječno u čovjeku time što očaj ne može proždrijeti svoje ja, i što je upravo u tome muka protivurječja u očaju. Kad u čovjeku ne bi bilo nimalo vječnog, on uopće ne bi mogao očajavati; ali kad bi očaj mogao proždrijeti njegovo ja, ne bi očaj ni postojao.

I tako je očaj, ta bolest sebe svjesnog ja, bolest nasmrt. Očajnik je smrtno bolestan. U sasvim su drugom smislu, nego
XI što se može reći o drugim bolestima, napadnuti najplemenitiji
135 dijelovi; pa ipak očajnik ne može umrijeti. Smrt nije posljednje u bolesti, nego je smrt neprekidno posljednje. Biti smrću oslobođen od te bolesti nemoguće je jer bolest i njezina muka — i smrt, upravo je to da se ne može umrijeti.

To je stanje u očaju. Ma koliko to očajnik previđao, ma kako očajnik uspijevao (što naročito vrijedi za onu vrstu očaja koje je neznanje da je on očaj) da svoje ja posve izgubi i da ga izgubi tako da se to ni najmanje ne primijeti: vječnost će ipak otkriti da je njegovo stanje bilo očaj; vječnost će njegovo ja na nj pribiti tako da će u njemu ipak ostati muka što se ne može osloboditi sebe i da će postati očigledno da je bila tlapnja misliti da mu je to pošlo za rukom. A tako i mora djelovati vječnost, jer je imati ja, biti sebe svjesno ja, najveći, neizmjerni privilegij koji je čovjeku iskazan, ali ujedno i zahtjev vječnosti prema njemu.

B

XI 136 *Sveopćost te bolesti*

(očaj)

Kao što bi liječnik mogao reći da ne živi ni jedan jedini posve zdrav čovjek, tako bismo i mi, kad bismo dobro poznavali čovjeka, morali reći da ne živi ni jedan jedini čovjek koji nije bar malko očajan, u čijoj najdubljoj nutrini nema nemira, razdora, disharmonije, straha od nečega nepoznatog ili od nečega s čim se i ne usuđuje upoznati, koji ne strahuje od mogućnosti nekog postajanja života ili od samog sebe, i da on, poput čovjeka kojemu je liječnik rekao da u sebi nosi neku tjelesnu bolest, nosi u sebi neku bolest duha koja mu ponekad, u obliku neobjašnjenog straha, munjevito odaje da je tu unutra. Očajni su u svakom slučaju svi ljudi koji su živjeli ili žive u nekršćanstvu, a u kršćanstvu oni koji nisu pravi kršćani; ako baš i nisu potpuno očajni, ipak su očajni bar malo.

Ovo će se razmatranje zacijelo mnogima učiniti parodoksom, preuveličavanjem i povrh toga mračnim i sumornim shvaćanjem. Ali ono nije nijedno od toga. Ono nije mračno, već, naprotiv, pokušava unijeti svjetlosti u nešto što bi se mahom htjelo ostaviti u nekom mraku; ono nije sumorno, nego, naprotiv, baš uzdiže, jer svakog čovjeka promatra s obzirom na viši zahtjev prema njemu, na zahtjev da bude duh; nije ni paradoks, štaviše, ono je dosljedno provedeno shvaćanje, pa, prema tome, nije ni preuveličavanje.

XI 137 Obično razmatranje očaja zaustavlja se, naprotiv, na pukoj prividnosti, što znači da je površno, dakle nikakvo. Ono pretpostavlja da svaki čovjek mora sam o sebi najbolje znati je li očajan ili nije. Tko sam kaže da je očajan, toga će očajnim i smatrati, a tko misli da nije očajan, toga neće ni smatrati očajnim. Zbog toga očaj postaje rjeđi fenomen, a u stvari je nešto posve obično. Nije nikakva rijetkost da je netko očajan; ne, rijetkost je, i to velika rijetkost, da netko zaista nije očajan.

Ali obično razmatranje vrlo slabo poznaje očaj Ono, između ostalog (da spomenemo samo ovo jedno što, ako se pravo shvati, tisuće, desetke tisuća i milijune podređuje pojmu očaja), posve previđa da je upravo jedan oblik očaja ne

biti očajan, ne biti svjestan svoga očaja. U pogledu shvaćanja očaja događa se običnom razmatranju u mnogo dubljem smislu ono isto što se katkad događa prilikom određivanja je li neki čovjek bolestan ili nije; u mnogo dubljem smislu, jer obično razmatranje još mnogo manje zna što je duh (a bez toga se ne može ni znati ni što je očaj), nego što zna što je bolest i zdravlje. Općenito se pretpostavlja da je zdrav onaj tko sam ne kaže da je bolestan, a da i ne govorimo o onome tko sam kaže da je zdrav. Liječnik, naprotiv, gleda bolest drukčije. Zašto? Zato što liječnik ima određenu i razvijenu predodžbu o tome što znači biti zdrav, pa po tome ispituje stanje nekog čovjeka. Liječnik zna: kao što postoji bolest koja je samo umišljanje, tako postoji i zdravlje koje je samo tlapnja; stoga u ovom posljednjem slučaju primjenjuje ponajprije sredstva kojima bolest izvlači na svjetlo. Liječnik, baš zato što je liječnik (upućen), uopće i ne gaji bezuvjetno povjerenje prema izjavama ljudi o njihovu zdravlju ili bolesti. Kad bi bilo tako da bi se onome što svaki čovjek kaže o svome stanju, o tome je li zdrav ili bolestan, što ga boli itd., moglo bezuvjetno vjerovati, tada bi biti liječnik bilo umišljanje. Jer, dužnost liječnika nije samo da propisuje lijekove, nego ponajprije da raspoznaje bolesti i, prema tome, opet ponajprije, da razabire je li tobožnji bolesnik zaista bolestan ili nije li tobožnji zdravi čovjek možda uistinu bolestan.

Tako je isto i u odnosu poznavaoca ljudske duše prema očaju. On zna što je očaj, on ga poznaje, pa se ne zadovoljava
XI izjavom nekog čovjeka ni kad kaže da nije očajan, niti kad
138 kaže da jest. Valja, naime, primijetiti da u određenom smislu nisu uvijek očajni ni oni koji kažu da jesu. Očaj se može glumiti, a može čovjek biti i u zabludi i očaj, koji potpada pod duh, brkati s bilo kakvim prolaznim neraspoloženjem, s rastrojenošću koja prolazi, a da ne doraste do očaja. Pa ipak, poznavalac ljudske duše smatra i to oblicima očaja; on tačno vidi da je to prenemaganje — ali baš to prenemaganje je očaj, on vidi vrlo dobro da neraspoloženje itd. ne znači ništa važno — ali baš to što ono ne znači niti će značiti išta važno, baš to je očaj.

Obično razmatranje previđa nadalje da je očaj, u usporedbi s boleśću, drukčije dijalektičko od onoga što se inače naziva bolešću, jer je očaj bolest duha. A to dijalektičko, pravilno shvaćeno, opet svrstava tisuće i tisuće pod pojam

očaja. Kad se, naime, liječnik u danom trenutku uvjerio da je taj i taj zdrav — a taj zatim u nekom kasnijem trenutku oboli, tada liječnik može biti u pravu kad kaže da je tada *bio* zdrav, a da *je sada*, naprotiv, bolestan. Drukčije je s očajem. Čim se očaj očituje, pokazuje se da je čovjek već bio očajan. Utoliko se ni u kom trenutku ne može ništa odlučiti o čovjeku koji nije spasen time što je bio očajan. Jer ako se i čim se dogodilo ono što ga je učinilo očajnim, istoga toga trenutka postalo je očigledno da je svega svoga prethodnog života bio očajan. Naprotiv, kad netko dobije groznicu, ne može se ni u kom slučaju reći da sada postaje očigledno da je svega svoga života imao groznicu. A očaj je pojava iz područja duha, on se odnosi prema vječnome i ima prema tome u svojoj dijalektici nešto vječno. Očaj nije dijalektičan samo na drugi način nego bolest, već su, kad je riječ o očaju, i sva njegova obilježja drukčija, pa se stoga površno razmatranje tako lako vara kad utvrđuje postoji li ili ne postoji u nekom slučaju očaj. Ne biti očajan može, naime, značiti baš biti očajan, a može značiti i biti oslobođen od očaja. Sigurnost i smirenje može značiti biti očajan, upravo ta sigurnost, ta mirnoća može biti očaj; a može značiti i da je očaj savladan i da je nađen mir. Ne biti očajan nije isto što i ne biti bolestan; jer ne biti bolestan ne može nikako značiti da čovjek jest bolestan, ali ne biti očajan može značiti da je baš očajan. Očaj nije kao bolest, to jest loše zdravstveno stanje. Nipošto. Osjećati se loše
XI dvostruko je dijalektično. Ne osjetiti se nikad loše znači
139 upravo biti očajan.

To znači, a u tome se krije i razlog, da je stanje čovjeka, ako se on promatra kao duh (a kad je riječ o očaju, čovjek se mora promatrati pod kategorijom duh), uvijek kritično. O krizi se govori u vezi s bolešću, ali ne i u vezi sa zdravljem. Zašto? Jer je tjelesno zdravlje nešto neposredno što postaje dijalektičko tek u stanju bolesti, i u tom se slučaju govori o krizi. Ali u duhovnom pogledu, ili kad se čovjek promatra kao duh, kritično je jednako i zdravlje i bolest; neposredno zdravlje duha ne postoji.

Zdravlje je nešto neposredno ako se čovjek ne promatra pod kategorijom duha (a ako se čovjek tako ne promatra, ne može biti govora ni o očaju), nego samo kao tjelesno-duševna sinteza, i tek je bolest duše ili tijela dijalektičko određenje. Ali očaj je baš to što čovjek nije svjestan toga da

je određen kao duh. Čak i ono što je, ljudski govoreći, najljepše i najljupkije, ženska mladost, koja je puki mir, harmonija i radost, čak je i to očaj. To je, naime, sreća, a sreća nije kategorija duha; duboko, duboko unutra, posve duboko u najtajnijoj skrivenosti sreće, i tu prebiva strah, dakle očaj; on bi bio tako zadovoljan kad bi mu se dopustilo da ostane tu unutra, jer to je najdraže, najželjenije prebivalište očaja: najdublje u sreći. Mada se zavarava da je sigurna i mirna, ipak je svaka neposrednost strah, i stoga se posve dosljedno osjeća najveći strah pred Ničim; neposrednost se ni najjezovitijim opisivanjem najužasnije zbilje ne može tako uplašiti kao podmuklo, gotovo nemarno, ali u isti mah i s proračunatom tačnošću refleksije nabačenim nagovještajem nečeg neodređenog, štoviše, neposrednost se ponajviše može uplašiti ako joj se lukavo natukne da ona dobro zna o čemu je riječ. To, dakako, neposrednost ne zna; ipak refleksija nikad ne hvata tako sigurno kao kad svoju petlju svije od Ničega; refleksija nije nikad tako istinski refleksija kao onda kad je ona — Ništa. Potrebna je izvanredna refleksija, ili tačnije, potrebna je jaka vjera da bi se mogla podnijeti refleksija Ničega, to jest beskonačna refleksija. Dakle i ono najljepše i najljupkije od svega, ženska mladost, i to je očaj, sreća. Stoga ona i ne uspijeva da se tom neposrednošću prošulja kroz život. Ako pak sreća uspije da se prošulja, od toga je ipak slaba korist, jer sreća je očaj. Očaj je, naime, upravo stoga što je baš sasvim dijalektičan, ona bolest za koju vrijedi: nikad od nje ne obo-
XI ljeti najveća je nesreća — dobiti je prava je milost božja,
140 mada je očaj najopasnija bolest ako očajnik neće da se od nje liječi. Inače se, dakako, može govoriti samo o tome da je sreća biti izliječen od neke bolesti, ali sama bolest je nesreća.

Obično razmatranje, koje pretpostavlja da je očaj rijetkost, ljuto se vara; očaj je sveopća pojava. Nedogledno je daleko od istine obično razmatranje koje tvrdi: tko ne misli da je očajan ili se ne osjeća očajnim, taj to i nije; očajan je samo onaj tko o sebi kaže da jest očajan. Štaviše, tko bez prenemaganja kaže da je očajan, taj je ipak malko, za jedan dijalektički moment bliže izlječenju nego svi oni za koje se ne smatra da su očajni i koji sebe ne smatraju očajnima. A općenito je poznato — u tome će se poznavaoci ljudske duše sa mnom svakako složiti — da većina ljudi proživljava svoj život a da ne postanu posve svjesni da su duh i da to treba da budu;

otuda i sva takozvana sigurnost, zadovo[illegible]vo sa životom itd., itd., a to je baš očaj. Naprotiv, ljudi koji kažu da su očajni, u pravilu su oni u kojih je priroda toliko duboka da moraju postati svjesni sebe kao duha, ili oni kojima su teški doživljaji i strašne odluke pomogle da postanu svjesni sebe kao duha — dakle ili ovi ili oni; jer zacijelo je vrlo rijedak netko tko zaista nije očajan.

O, koliko se govori o ljudskoj nesreći i o ljudskoj bijedi — ja pokušavam da to shvatim, a mnogo sam toga upoznao i izbliza; mnogo se govori o tome kako ljudi proigravaju svoj život; ali svoj je život proigrao samo onaj, tko je, prevaren radostima ili nedaćama života, životario tako da nikad nije vječnom odlukom postao svjestan sebe kao duha, kao sebe samoga, ili, što je isto, da nikad nije posvetio pažnju i u najboljem smislu stekao dojam da postoji bog, i da »on«, on sam, on sa svojim svjesnim »ja« postoji pred bogom, a ta se neizmjerna dobit nikad ne postizava, osim kroz očaj. I jao, ta bijeda što toliko ljudi životari prevareno za najblaženiju od svih misli, ta bijeda što se čovjek bavi svim drugim, što gomilu zaokuplja svim drugim, što ljude upotrebljava kao sile u glumi života, ali ih nikad ne podsjeća na to blaženstvo, što ih gomila — i vara, umjesto da ih rasturi tako da bi svaki pojedinac mogao steći ono najviše, ono jedino što je vrijedno
XI života i što je dovoljno da čitavu vječnost u tome živi: meni
141 se čini da bih mogao čitavu vječnost plakati zbog toga što takva bijeda postoji. I avaj, još jedan strašni izraz za taj jad, za tu bolest koja je od svih najužasnija, a to je po mom mišljenju: njezina skrovitost, ne samo stoga što onaj tko od nje boluje može željeti da je sakrije i što je kadar da to učini, što ona može prebivati u nekom čovjeku a da je nitko, nitko ne može otkriti, nego i stoga što ona može biti skrivena u čovjeku tako duboko da čak ni on sam o njoj ništa ne zna! Oh, a kad jednom pijesak u klepsidri iscuri, u klepsidri vremenitosti; kad zanijemi buka svijeta i kad neumornoj i dokonoj poslenosti dođe kraj; kad sve oko tebe bude tiho u tišini vječnosti — bez obzira jesi li bio muškarac ili žena, bogat ili siromašan, ovisan ili neovisan, sretan ili nesretan; jesi li nosio sjaj krune u uzvišenosti ili teret i žegu dana u prezrenoj neznatnosti; bez obzira hoće li se tvoje ime spominjati dok bude svijeta, je li se, dakle, spominjalo dok je svijet postojao, ili si, bez imena, kao bezimeni jurio u beskrajnoj gomili; je li sjaj

koji te je okruživao nadmašio svako ljudsko opisivanje ili je nad tobom bila izrečena najstroža i najsramotnija ljudska osuda: vječnost te pita, kao i svakog pojedinog među milijunima i milijunima, samo jedno, jesi li ili nisi živio u očaju, da li u takvom da o svom očaju nisi ništa znao ili u takvom da si svoj očaj nosio skriveno u svojoj nutrini kao tajnu koja grize, kao plod grešne ljubavi pod svojim srcem, ili opet u takvom da si, drugima na užas, bjesnio u svom očaju. A ako je tako, ako si živio u očaju, ma što drugo stekao ili izgubio, vječnost te ne priznaje, ona te nikad nije poznavala ili, još strašnije, ona te poznaje onakva kakav si tada bio poznat, ona te tvojom sviješću o tebi samom drži pričvršćena u očaju!

Anti-Climacus, Die Krankheit zum Tode; Izdao R. Kierkegaard, Kopenhagen 1849. Njem. prijevod, Düsseldorf 1954. Preveo s njemačkoga Drago Perković.

FRIEDRICH NIETZSCHE

TAKO JE GOVORIO ZARATUSTRA, IV

O VIŠEM ČOVJEKU

1

Kad prvi put dođoh k ljudima, učinih ludost samotnika, veliku učinih ludost: bio sam se postavio na trg.

I kad sam govorio svima, nisam govorio nikome. A uveče su mi postali drugovima plesači na užetu i lešine, i sâm sam bio gotovo lešina.

A s novim mi jutrom dođe nova istina: tada se naučih govoriti: »Što me se tiče trg i puk, i buka puka, i dugačke uši puka!«

Naučite, vi viši ljudi, ovo od mene: na trgu nitko ne vjeruje u više ljude. I možete tamo što vam je drago govoriti. Puk samo trepće očima i govori: »mi smo svi jednaki«.

»O, vi viši ljudi« — tako trepće očima i govori puk — »nema viših ljudi, svi smo mi jednaki, čovjek je samo čovjek; pred bogom — jednaki smo svi!«

Pred bogom! — Ali sad je umro taj bog. A pred pukom nećemo da budemo svi jednaki. Bježite od toga, vi, viši ljudi!

2

Pred bogom! — Ali sad je umro taj bog! Taj bog, vi viši ljudi, bješe vaša najveća opasnost.

Otkada on leži u grobu, dā, tek otada ste opet uskrsli. Sada tek dolazi veliko Podne, tek sad će postati viši čovjek — gospodarem!

Shvaćate li riječ ovu, braćo moja? Preplašili ste se: zahvati li i srce vaše nesvjestica? Zjapi li vam ovdje bezdan? Je li ovdje na vas razjapio njušku podzemni pas?

Pa dobro! Naprijed! Ovi, viši ljudi! Tek sad brdo ljudske budućnosti osjeća muke porođajne. Bog je umro: sad mi hoćemo — da živi natčovjek.

3

Oni što su najnespokojniji pitaju danas: »Kako da se čovjek održi?« A Zaratustra pita kao jedini i prvi: »Kako da se čovjek prevlada?«

Na mojem srcu leži natčovjek, *on* mi je prvi i jedini a *ne* čovjek: ne bližnji, ne najsiromašniji, ne onaj tko je najviše patio, ne najbolji. —

O braćo moja, ono što ljubim u čovjeka jest to da je on prijelaz i silazak, pad. A i u vas je mnogo toga što mi omogućuje da ljubim i da se nadam.

Nadam se zato što ste vi, viši ljudi, prezirali. Veliki su prezиратelji, naime, veliki poštovaoci.

Zbog toga što ste zdvajali, valja vas mnogo poštovati. Jer vi niste učili kako biste se podali, vi niste učili mala lukavstva.

Danas su, naime, mali ljudi postali gospodari: svi oni propovijedaju podavanje, i umjerenost, i lukavstvo, i marljivost, i obzir, i jedno dugo »I-tako-dalje« malih kreposti.

Sve što je ženskasto, što potječe od služinskog soja i, posebno, ona zbrkana mješavina puka: sve bi to htjelo postati gospodarem cjelokupnoj ljudskoj sudbini. — O gadosti li! Gadosti! Gadosti!

To pita i opet pita i nikad se ne umori. »Kako da se održi čovjek, najbolje, najdulje i najugodnije?« I time — oni su danas gospodari.

Prevladajte mi te današnje gospodare, braćo moja — te sitne ljude: oni su najveća opasnost za natčovjeka!

Prevladajte mi, vi viši ljudi, sitne kreposti, sitne lukavosti, te obzire što su poput zrna pijeska, taj mravlji metež, to jadno zadovoljavanje, tu »sreću najvećeg broja« — !

I bolje je da zdvajate nego da im se pokorite. I doista, ljubim vas zato što danas ne znate živjeti, vi viši ljudi! Tako, naime, živite vi — najbolje!

4

Jeste li odvažni, braćo moja? Jeste li srčani? Ne odvažni pred svjedocima, već odvažni poput samotnika i orla, odvažni kad vas ni bog ne promatra?

Hladne duše, mazge, slijepci, pijanice — za mene nisu srčani. Srce ima onaj tko poznaje strah, ali strah *svladava*, prisiljava; srce ima onaj tko vidi bezdan, ali s *ponosom*.

Onaj tko vidi bezdan, ali očima orla — koji kandžama orla *obuhvaća i shvaća* bezdan: taj je odvažan. —

5

»Čovjek je zao« — tako su mi govorili za utjehu svi najmudriji. Ah, kad bi danas još to bila istina! Jer ono što je zlo, najbolja je snaga čovjeka.

»Čovjek mora postati bolji i gori« — tako *ja* učim. Ono najgore nužno je za ono natčovjekovo najbolje.

To da je patio i nosio ljudski grijeh, moglo je biti dobro za onog propovjednika malih ljudi. A ja se radujem najvećem grijehu kao mojoj najvećoj *utjehi*. —

Ali ovo nije kazano za dugačke uši. Svaka riječ nije također za svaka usta. To su istančane, daleke stvari; o njih ne treba da se uhvate papci ovaca!

6

Vi viši ljudi, mislite li da sam ja ovdje zato da bih učinio dobrim ono što ste vi učinili zlim?

Ili da sam htio vama, patnicima, ugodnije prostrijeti postelju? Ili da bih vama, nestalnima, zabludjelima, vama što se penjete po vrletima, pokazao lakše staze?

Ne! Ne! Triput ne! Sve više vas, i sve bolji među vama treba da propadnu — jer vama treba da bude sve gore i sve strašnije. Samo tako —

— samo tako raste čovjek u visinu, gdje ga pogađa i slaba munja: samo tako raste dovoljno visoko za munju!

Moj smisao i moja čežnja teže onom što je malobrojno, dugo, daleko: šta me briga za vašu sitnu, mnogobrojnu, kratku bijedu!

Vi mi još nedovoljno patite! Jer vi patite sebe radi, a niste još patili *čovjeka radi*. Lagali biste kad biste rekli drugačije! Nijedan od vas ne pati zbog čega sam *ja* patio. —

7

Meni nije dovoljno što munja više ne nanosi štete. Neću da je odvratim, ona treba da nauči za *mene* — raditi. —

Moja se mudrost već dugo skuplja poput oblaka, ona postaje sve tiša i mračnija. Tako čini svaka mudrost koja treba da jednom rodi *munju*.

Ovim ljudima od danas neću da budem *svjetlo*, neću da me zovu *svjetlom*. *Njih* hoću oslijepiti. Munjo moje mudrosti! Iskopaj im oči!

8

Nemojte ništa htjeti što prelazi vaše mogućnosti: postoji jedna zla licemjernost u onih što bi htjeli preko svojih mogućnosti.

A posebno ako hoće velike stvari! Jer oni pobuđuju nepovjerenje u velike stvari, ti istančani kovači lažnog novca, ti glumci: —

— dok ne postanu najposlije lažni pred samim sobom i razroki, dok ne postanu prekrivene crvotočine, oni što su samo zaogrnuti jakim riječima, koji žive s pomoću izloženih kreposti, s pomoću blještavih lažnih djela.

Budite tu vrlo oprezni, vi viši ljudi! Ništa za me nije danas skupocjenije i rjeđe od poštenja.

Nije li ta današnjica, današnjica puka? A puk ne zna šta je veliko, a šta malo, šta je ispravno i šta je pošteno: on je nevino nepošten, on uvijek laže.

9

Budite danas jako nepovjerljivi, vi viši ljudi, vi što sve primate k srcu. Vi što ste otvorena srca! I vaše razloge držite u tajnosti! Ova današnjica, naime, današnjica je puka.

Što je jednom puk naučio da vjeruje bez razloga, tko bi to mogao s razlozima — srušiti?

Na trgu se uvjerava vanjštinom. Ali razlozi stvaraju kod puka nepovjerenje.

I ako tu jednom pobijedi istina, zapitajte s mnogo nepovjerenja »Kakva se to jaka zabluda bila za nju borila?«

Čuvajte se od učenjakâ! Oni vas mrze: jer oni su neplodni! Oni imaju hladne, isušene oči, pred njima leži svaka ptica operušana.

Takvi se isprsuju time što ne lažu: ali nemoć za laganje još je daleko od ljubavi za istinom. Čuvajte se!

Oslobađanje od svake groznice još je daleko od spoznaje! Ne vjerujem ja ohlađenim duhovima. Tko ne zna lagati, taj ne zna ni što je istina.

10

Ako se hoćete visoko uspeti, potrebne su vam vlastite noge! Ne dajte se uvis *nositi*, ne sjedajte na tuđa leđa i glavu!

A ti si se bio popeo na konja? I sad jašeš hitro gore k svome cilju? Pa dobro, prijatelju moj! Ali tvoja šepava noga sjedi također zajedno s tobom na konju.

A kad dođeš do svog cilja, kad skočiš sa svog konja: upravo ćeš se tu na tvojoj *visini*, ti viši čovječe — spotaknuti!

11

O vi stvaraoci, vi viši ljudi! Trudan može biti netko samo od svoga vlastitog djeteta.

Ne dajte se zavaravati lijepim riječima, ne dajte da vas nagovaraju! Tko je *vaš* bližnji? I radite li vi »za bližnjega« — ta vi ne stvarate za njega!

Odučite mi se toga »za«, vi stvaraoci. Upravo vaša krepost hoće to da vi nijednu stvar ne činite »za« i »zbog« i »jer«. Treba da zapušite uši svoje da ne biste čuli takve lažne male riječi.

Ovo »za bližnjega« krepost je samo malih ljudi: tamo ona glasi »jednako za jednako« i »ruka ruku mije« — oni nemaju ni prava ni snage za *vašu* sebičnost!

U vašoj je sebičnosti, vi stvaraoci, oprez i predviđanje onih što su trudni! Ono što još nitko nije vidio očima, plod: njega zaštićuje i štedi i hrani čitava vaša ljubav.

Tamo gdje je sva ljubav vaša, kod vašeg djeteta, tamo je i sva vaša krepost! Vaše djelo, vaša volja je *vaš* »bližnji«: ne dajte se nagovoriti na lažne vrijednosti!

12

O, vi stvaraoci, vi viši ljudi! Tko mora da rodi, bolestan je, ali tko je rodio, nečist je.

Pitajte žene, ne rađa se zato što bi to bilo zadovoljstvo. Od bola kokodaču tek kokoši i pjesnici.

Vi, stvaraoci, na vama je mnogo što nečisto. To je zato što ste morali biti majka.

Novo dijete: oh, koliko mnogo prljavštine dolazi tako na svijet! Uklonite se! A tko je rodio, treba da opere i očisti dušu svoju!

13

Ne budite kreposni preko svojih snaga! I nemojte ništa htjeti od sebe što se protivi vjerojatnosti.

Idite stopama kojima je išla krepost vaših otaca! Kako biste se mogli visoko popeti, kad se s vama ne penje volja vaših otaca?

A tko hoće biti prvi, neka pazi da ne bude posljednji! A tamo gdje su proroci vaših otaca, tamo ne biste smjeli izigravati svece!

Što bi učinio onaj čiji su preci spavali sa ženama, i gostili se jakim vinima i veprovim mesom, kad bi od sebe zahtijevao neporočnost?

Učinio bi glupost! Čini mi se da je doista mnogo za takvog, kad je muž samo *jedne*, ili dvije, ili tri žene.

I ako bi podizao samostane i ispisivao nad vratima »put k svecu« — ipak bih rekao: Čemu? To je nova glupost!

Taj je podizao samome sebi robijašnicu i zaklonište: pa neka ih dobije! Ali ja ni u to ne vjerujem.

U samotnosti raste ono što netko u nju donese, pa i životinja u nama. Tako su se mnogi odvratili od samotnosti.

Ima li išta prljavije na zemlji od svetaca — pustinjaka? Oko *njih* ne obigrava samo đavo — već i svinja.

14

Presrašene, posramljene, nespretne, poput tigra koji je promašio skok: tako sam i vas, viši ljudi, često vidio kako se postrance šuljate. Jedino ste *bacanj kocke* promašili.

Ali što ima, vi kockari, na tome! Niste naučili igrati i rugati se onako kako se mora igrati i rugati! Ne sjedimo li mi uvijek za stolom gdje se ruga i igra?

Pa ako ste promašili ono veliko, jeste li vi sami stoga — promašeni? Pa ako ste promašeni vi sami, je li stoga promašen — čovjek? A ako je promašen čovjek: Pa dobro! Neka je promašen!

15

Ukoliko je neka stvar više vrste, utoliko ju je teže domašiti. Vi viši ljudi što ste ovdje, niste li vi svi — promašeni?

Budite dobre volje, pa što ima na tome! Kako je još mnogo toga moguće! Naučite se smijati samima sebi, kao što se treba smijati!

A kakvo čudo što ste promašeni, što ste napola domašeni, vi napola slomljeni! Ne prodire li i ne navaljuje li u vama — *budućnost* čovjekova?

Ono što je čovjeku najudaljenije, ono najdublje, njegova zvjezdana visina, njegova neizmjerna snaga: ne pjeni li se sve to jedno protiv drugoga u vašem loncu?

Pa kakvo čudo što se mnogi lonac i razbije! Naučite se smijati samima sebi, kao što se treba smijati! Vi viši ljudi, kako je još mnogo toga moguće!

I doista, kako mnogo je već domašeno! Kako je bogata zemlja ova malim dobrim savršenim stvarima, kako je bogata onim što je uspješno domašeno!

Postavite oko sebe male dobre savršene stvari, vi viši ljudi! Njihova zlatna zrelost iscjeljuje srce. Ono što je savršeno uči nas da se nadamo.

16

Što je dosad bio na zemlji najveći grijeh? Nije li to bila riječ onoga koji je rekao: »Teško onima koji se ovdje smiju!«

Zar on nije našao nikakva razloga za smijanje na samoj zemlji? Tada je loše tražio. I dijete bi našlo za to razloga.

Taj — nije dovoljno ljubio: jer tada bi i nas ljubio što se smijemo! Ali on nas je mrzio, i izrugivao nam se, i obećavao nam lelek i škrgut zuba.

Mora li se odmah proklinjati tamo gdje se ne ljubi! To mi se čini da je loš ukus. Ali tako je činio on, taj Bezuvjetni. On je dolazio iz puka.

I on sâm je ljubio, samo nije ljubio dovoljno: inače bi se manje ljutio što njega ne ljube. Svaka velika ljubav *neće* ljubav — ona hoće više.

Sklanjajte se s puta svim takvim bezuvjetnima! To je bijedna, bolesna vrsta, to je vrsta puka: oni zlo podnose ovaj život, u njih je zao pogled prema zemlji ovoj.

Sklanjajte se s puta takvim bezuvjetnima! Teške su noge u njih i srca što se guše — oni ne znaju plesati! A kako bi mogla takvima zemlja biti laka!

17

Sve dobre stvari dođu u blizinu svoga cilja iskrivljene. Poput mačaka se zgrbe, u sebi predu pred svojom bliskom srećom — sve se dobre stvari smiju.

Korak otkriva da li već netko korača *svojom* stazom: pogledajte kako ja hodam! Ali tko se približi svom cilju, taj pleše.

I doista, nisam postao kipom, ne stojim ovdje ukočeno, tupo, okamenjeno, poput stupa: ja ljubim brzo trčanje.

I premda ima na zemlji baruština i debele tuge, onaj u koga su noge lagane, taj može pretrčati i blato i plesati kao na glatkom ledu.

Podignite srca svoja, braćo moja, više! Još više! Ali ne zaboravite ni na noge! Podignite i noge svoje, vi dobri plesači, i bolje još: stojte na glavi!

18

Sebe sam okrunio tom krunom nasmijanoga, tom krunom vijenca od ruža, i sâm sam izrekao da je sveto to moje smijanje. Nisam našao da je itko drugi danas za to dovoljno jak.

Zaratustra plesač, Zaratustra lagani, koji maše krilima spreman na let, onaj koji domahuje glavom pticama, spreman i gotov, blaženo-lakoumni:—

Zaratustra istinski pretkazivač, Zaratustra istinski nasmijani, nikakav Bezuvjetni, onaj koji voli skokove i skokove u stranu; ja sam se sâm okrunio tom krunom!

19

Podignite srca svoja, braćo moja, više! Još više! Ali ne zaboravite ni na noge! Podignite i noge svoje, vi dobri plesači, i bolje još: stojte i na glavi!

Postoji sreća teških životinja, postoje i oni čije su noge zdepaste od rođenja. Čudesno se oni muče, poput slona koji se muči da bi stajao na glavi.

Ali bolje je još biti lud od sreće nego lud od nesreće, bolje je i zdepasto plesati nego šepavo hodati. Tako naučite od mene moju mudrost; i najgora stvar ima dva dobra naličja —

— i najgora stvar ima dobre noge za ples: pa naučite već sami sebe, vi viši ljudi, stajati na uspravnim nogama!

Ta odreknite mi se već toga napuhavanja nevolje, odreknite mi se svake tuge puka! O kako mi žalosni izgledaju danas lakrdijaši puka! A ova današnjica je današnjica puka.

20

Budite mi poput vjetra kad se strovaljuje iz svojih planinskih gudura: on želi plesati po svom vlastitom zvižduku, mora podrhtavaju i skakuću pod njegovim stopama.

Neka bude slavljen onaj tko daje magarcima krila, onaj tko muze lavice, neka bude slavljen taj neukrotivi duh koji svakoj današnjici i svakom puku dolazi kao oluja —

— koji je neprijatelj svakoj glavici od strička, i svakoj cjepidlaki, i svim uvelim listovima i korovu: neka bude slavljen taj divlji slobodni duh oluje, koji pleše po baruštinama i turobnostima kao po livadama!

Neka bude slavljen onaj tko mrzi olinjale pse puka i svu promašenu mračnu žgadiju: neka bude slavljen taj duh svih slobodnih duhova, ta nasmijana bura što puše prašinu u oči svim mračnjacima i onima koji boluju od čireva.

Vi viši ljudi, najgore je u vas što nijedan od vas nije naučio plesati kako se plesati mora — plesati preko samih sebe! Što ima na tome što ste svi promašeni.

Kako je još mnogo toga moguće! *Naučite* se konačno smijati i preko samih sebe! Podignite srca svoja, vi dobri plesači, više! Još više! A ne zaboravite mi ni dobro smijanje!

Tu krunu nasmijanoga, tu krunu vijenca od ruža: vama braćo moja, bacam tu krunu! Proglasio sam smijeh svetim, *naučite* mi se — smijati!

Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, München 1955. Izdanje Mladost, Zagreb. Preveo Danko Grlić.

EVROPSKI NIHILIZAM

1) Nihilizam stoji pred vratima; otkuda nam dolazi taj najneugodniji od svih gostiju? — Prvotna je *zabluda* upućivati na »socijalne nevolje« ili na »fiziološke izopaćenosti« ili, čak, na korupciju kao *uzroke* nihilizma. Ovo je vrijeme najčestitije i najsuosjećajnije. Duševna, tjelesna ili intelektualna zla sama po sebi nisu kadra da izazovu nihilizam (tj. nisu kadra za radikalno otklanjanje vrijednosti, smisla, poželjnosti). Ova se zla mogu uvijek posve različito protumačiti. Ali u jednom *posve određenom* tumačenju, tj. u kršćansko-moralnom usađen je nihilizam.

2) Propadanje kršćanstva dolazi od njegova morala (koji je nerazrješiv), a koji se okreće protiv kršćanskoga Boga (smisao za istinitost, koji je kršćanstvo visoko razvilo, pretvara se u gnušanje prema neiskrenosti i lažljivosti svih kršćanskih tumačenja svijeta i povijesti. Obrat od »Bog je istina« u fanatičnu vjeru »Sve je krivo«. Budizam *čina* . . .)

3) Sumnja u moral je odlučujuća. Propast *moralnog* tumačenja svijeta koji nema više nikakve *sankcije*, pošto je već pokušao pribjeći onostranosti svijeta, završava u nihilizmu. »Sve zajedno nema nikakvog smisla«. (Neprovedivost jednog tumačenja svijeta, kome se posvetila ogromna snaga, budi nepovjerenje da nisu možda *sva* tumačenja svijeta lažna. Budistička oznaka težnje u ništa (Indijski budizam *nema* za sobom neki osnovni moralni razvoj; zbog toga kod njega nihilizam znači nepobjedivi moral). Opstojnost kao kazna, opstojnost kombinirana kao zabluda. Zabluda dakle kao kazna — moralnovrijednosno ocjenjivanje. Filozofski pokušaji da se nadvlada »moralni bog« (Hegel, panteizam). Prevladavanje psihičkih ideala: mudrac, svetac, pjesnik. Antagonizam između »istinitog, lijepog i dobrog«.

4) S jedne strane, protiv »besmislenosti«, a, s druge, protiv moralnih vrijednosnih sudova: koliko su dosada sve znanosti i filozofija stajale pod utjecajem moralnih sudova? I nismo li k tome pridobili neprijateljstvo nauke? Ili protuznanstvenost? Kritika spinozizma. Kršćanska vrijednosna shvaćanja zaostaju svuda u socijalističkim i pozitivističkim sistemima. Nedostaje *kritika kršćanskog morala.*

5) Nihilističke posljedice sadašnje prirodne znanosti (pored njenog pokušaja da umakne u onostranost). Iz njezinog bavljenja *slijedi* konačno samouništenje, okretanje protiv samoga sebe, jedna protuznanstvenost. Od Kopernika čovjek se kotrlja iz centra prema *X*.

6) Nihilističke posljedice političkog i ekonomskog načina mišljenja, gdje svi »principi« uistinu pripadaju glumljenju. Dah prosječnosti, kukavičluka, neiskrenosti itd. Nacionalizam, anarhizam itd. Kazne. Nedostaje *otkupljujuće* stanovište i čovjek opravdavalac.

7) Nihilističke posljedice povijesti i »*praktičnih* povjesničara«, tj. romantika. Stav umjetnosti: apsolutna *ne*originalnost njezina stava u modernom svijetu. Njeno pomračenje. Goetheov tobožnji olimpizam.

8) Umjetnost i priprema nihilizma: Romantika (završetak Wagnerovih Niebelunga).

I

NIHILIZAM

1

Nihilizam kao posljedica dosadašnje vrijednosne interpretacije opstojnosti.

2

Što znači nihilizam? *Da najviše vrijednosti gube svoju vrijednost.* Nedostaje cilj; nedostaje odgovor na pitanje: »Zašto?«

3

Radikalni nihilizam jest osvjedočenje o apsolutnoj neodrživosti opstojnosti kad se radi o najvišim poznatim vrijednostima. Ovamo se računa i *gledište* da nemamo nikakva prava pretpostaviti onostranost ili osobenost stvari, što bi bio neki »božanski« ili utjelovljeni moral.

Ovo gledište je posljedica naveliko razvijene »istinitosti«, a time je ona samo posljedica sfere u moral.

4

Koje *prednosti* pruža kršćanska moralna hipoteza?

1) Ona je dala čovjeku apsolutnu *vrijednost*, nasuprot njegovoj malešnosti i slučajnosti u toku nastajanja i nestajanja.

2) Ona je služila božjim odvjetnicima ukoliko je ostavila svijetu, uprkos stradanju i zlu — karakter *savršenosti* — računajući tu i onu »slobodu« — pa se i zlo ukazuje u punom smislu.

3) Ona je pretpostavila kod čovjeka znanje o apsolutnim vrijednostima — i time mu je priznala *adekvatnu spoznaju* o najvažnijim stvarima.

4) Ona je spriječila da čovjek samoga sebe ne prezire, da se ne okrene protiv života i da ne padne spoznajom u očajanje; ona je bila *sredstvo za održanje.*

In summa: moral je bio veliko protusredstvo protiv praktičnog i teoretskog *nihilizma.*

5

Ali među silama koje je razvio moral bila je i *istinoljubivost,* koja se konačno okreće protiv morala, otkriva njegovu *teleologiju,* njegovo *zainteresirano* promatranje — i sada djeluje uvid u ovo dugo utjelovljenje neiskrenosti, za koju smo očajni željeli da je se oslobodimo, kao stimulansa. Konstatiramo sada potrebe u nama usađene dugotrajnom interpretacijom morala, koje nam se sada javljaju

kao potrebe za neistinom; s druge pak strane, čini se da baš od tih potreba zavise vrijednosti zbog kojih mi podnosimo život.

Ovaj antagonizam — da ono što upoznajemo *ne* cijenimo, a ono čime bismo se htjeli zavarati ne smijemo više cijeniti — prouzrokuje proces raspadanja.

6

Ovo je *antinomija:* ukoliko vjerujemo u moral, mi *osuđujemo* opstojnost.

7

Najviše vrijednosti u čijoj je službi trebao živjeti čovjek — osobito kad su ga pritisnule i sputale te *socijalne vrijednosti* zbog toga da im se *pojača ton* — bile su podignute nad ljude, kao da su božja zapovijed, kao »realitet«, kao »istinski svijet«, kao nada u *budući* svijet. Sada kad se razjasnilo oskudno podrijetlo tih vrijednosti, čini nam se da je time sve izgubilo vrijednost, postalo »besmisleno« — ali to predstavlja samo *prelazno stanje.*

8

Nihilistička posljedica (vjerovanje u bezvrijednost) kao posljedica moralnog ocjenjivanja: zamrzili smo *egoizam* (čak kad smo uvidjeli da je neegoističnost nemoguća), zamrzili smo nužnost (čak kad smo uvidjeli da je nemoguć liberum arbitrium i »inteligibilna sloboda«).

Mi vidimo da ne dosežemo sferu u koju smo postavili svoje vrijednosti — a time nije druga sfera, u kojoj živimo, dobila *niukoliko* na vrijednosti; naprotiv, mi smo *premoreni,* jer smo izgubili glavni životni poziv. »Sve je bilo dosada uzaludno!«

9

Pesimizam kao prethodni oblik nihilizma.

10

A Pesimizam kao jakost — u čemu? U energiji njegove logike, kao anarhizam i nihilizam, kao analitika.

B Pesimizam kao propadanje — u čemu? Kao ublažavanje, kao kosmopolitsko suosjećanje, kao »tout comprendre« i historizam. Kritička *nategnutost*; ekstremi se pojavljuju i prevladavaju.

11

Logika pesimizma do krajnjega nihilizma: što je na to tjera? — Pojam bezvrijednosti, besmislenosti: ukoliko se moralna vrednovanja kriju iza svih ostalih visokih vrijednosti.

Rezultat: moralni vrijednosni sudovi *osuđivanja* i *negiranja*; moral predstavlja okret od volje za opstanak.

12

SLOM KOZMOLOŠKIH VRIJEDNOSTI

A

Nihilizam će se morati pojaviti kao *psihološko stanje*, prvo kad budemo tražili u svim zbivanjima neki »smisao«, koga tamo nema; tako da će tražilac konačno izgubiti volju. Nihilizam je stoga osvještavanje o dugom *rasipanju* snage, mučenje zbog »uzaludnosti«, nesigurnost, nedostajanje prilike za bilo kakvo osvježenje, za kakvogod smirivanje — stid pred samim sobom, kao da je čovjek suviše dugo varao samoga sebe. Onaj bi se smisao mogao postići: »Ostvarivanjem nekog najvišeg moralnog zakona u svim zbivanjima, moralnog poretka svijeta: ili porastom ljubavi i sklada u odnosu bića: ili približavanjem jednom općem stanju sreće; ili čak srljanjem u opće *ništavilo* — cilj je još uvijek neki smisao. Zajedničko u svim ovim vrstama predodžaba jest da će se nešto pomoću samog procesa

postići: — a sada mi spoznajemo da se zbivanjem *ništa* ne prouzrokuje, *ništa* se ne postizava. Dakle razočaranje što se tiče takozvanog *cilja života* kao uzrok nihilizma; bilo da se ono odnosi na posve određenu svrhu, bilo da se — uopćeno — odnosi na uvid u nedostatnost svih dosadašnjih svršnih hipoteza, koje se odnose na cjeloviti razvoj« (— čovjek *nije više* suradnik, a pogotovo nije središte svega zbivanja —).

Iz knjige Friedrich Nietzsche: *Der europäische Nihilismus*, IX knjiga Nietzsches Werke, Kröner Verlag 1922, str. 7—15. Prevela Mira Filipović.

O PREDRASUDAMA FILOZOFA

VI

Što se tiče materijalističke atomistike, ona pripada u dosada najbolje pobijene teorije, koje postoje, i vjerojatno nema danas u Evropi nijednog među učenjacima koji bi bio tako neučen da bi — izuzev u svagdašnjoj upotrebi (gdje se naime radi o skraćenom načinu izražavanja!) toj teoriji pridavao neko ozbiljnije značenje. A to valja u prvom redu zahvaliti onom Dalmatincu Boškoviću, koji je bio, zajedno sa Poljakom Kopernikom, dosada najveći i najznačajniji protivnik pričina. I dok nas je Kopernik sklonio da vjerujemo, suprotno svim osjetilima, da zemlja *ne* stoji čvrsto, naučio nas je Bošković da se odreknemo vjere u ono posljednje što je od zemlje ostalo »čvrsto«, vjere u »tvar« u »materiju«, u sićušno-zemljani i grudičasti atom. To je bio najveći trijumf nad osjetilnošću koji je dosada bio izvojevan na zemlji.

Ali valja poći i dalje i objaviti rat, i to bespoštedni rat do kraja »atomističkoj potrebi«, koja još uvijek opasno životari na područjima, gdje nitko ni ne sluti, a jednaka je onoj glasovitoj »metafizičkoj potrebi«. Treba dotući i onu drugu zlokobnu atomistiku, koju je kršćanstvo naučavalo najbolje i najdublje, a to je *atomistika duša* (»Seelen-Atomistik«). Neka mi bude dopušteno, da tom riječju nazovem onu vjeru koja uzima dušu kao nešto neuništivo, vječno nedjeljivo, kao monadu, kao atom. *Tu* vjeru treba iz znanosti izbaciti. Nije uopće potrebno, među nama rečeno, da se pri tome oslobodimo same »duše« i da se tako odreknemo jedne od najstarijih i najznačajnijih hipoteza kao što se to događa naturalistima koji svojom nespretnošću, čim se dotaknu »duše«, odmah je i izgube. A upravo je otvoren put za novo i profinjeno shvaćanje hipoteze o duši. Ubuduće treba da dobiju svoje mjesto u znanosti pojmovi kao »smrtna duša« i »duša kao subjektivno mnoštvo« i »duša kao jedinstvena povezanost

poriva i afekata«. Time *novi* psiholog otklanja svako sujevjerje, koje je dosada kao predodžba o duši raslo gotovo tropskom bujnošću, ali u isti mah upada i sam u jednu novu prazninu i jednu novu nesigurnost — pa čak može biti da su stariji psiholozi to jednostavnije i lakše rješavali. Ali možda su time osuđeni na neko *pronalaženje* — i tko zna — možda će nešto i pronaći.

Iz djela Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.* Kröner Verlag, Leipzig 1930, str. 6 i 7. Prevela Mira Filipović.

AUGUSTE COMTE

TEČAJ POZITIVNE FILOZOFIJE

DEFINICIJA POZITIVNE FILOZOFIJE

Izraz *pozitivna filozofija*, koji se neprestano ponavlja u toku čitavog ovog tečaja s jednim potpuno nepromjenljivim značenjem, nije mi se učinio potrebnim da ga definiram drugačije nego što je opća primjena koju sam uvijek provodio. Prvo predavanje, zasebno, možemo uzeti kao razvijanje tačne definicije onog što ja nazivam *pozitivnom filozofijom*. Žao mi je ipak što sam prisiljen prihvatiti, u nedostatku svega drugog, termin kao što je filozofija, koji se toliko pogrešno upotrebljavao u mnoštvu različitih značenja. Ali pridjev pozitivna kojim joj ja mijenjam smisao, čini mi se da je dovoljan da bi već na početku nestala svaka bitna dvosmislenost, barem kod onih koji poznaju dobro njenu vrijednost. Ograničit ću se dakle u ovom predgovoru na to da pokažem da riječ *filozofija* upotrebljavam u značenju koje su joj pridavali stari. naročito Aristotel, kada su određivali opći sistem ljudskih pojmova; i dodajući joj riječ *pozitivna*, smatram je naročitim načinom filozofiranja koji sadrži razmatranje o teorijama, ma kakva bila vrst ideja, imajući kao svoj predmet usklađenje istraženih činjenica, što sačinjava treći i posljednji stupanj opće filozofije, u početku teološke, nakon toga metafizičke, što objašnjavam već od prvog predavanja.

Bez sumnje postoji analogija između moje *pozitivne filozofije* i onoga što su engleski učenjaci naročito nakon Newtona podrazumijevali pod *prirodnom filozofijom*. Ali ja nisam dužan odabrati taj posljednji naziv, pa čak niti onaj *filozofije znanosti* koji bi možda bio još tačniji, jer se ni jedan ni drugi još ne slažu u svim vrstama fenomena, dok *pozitivna filozofija*, pod kojom podrazumijevam proučavanje društvenih fenomena kao i svih ostalih, označava jedinstven način rasu-

divanja koji možemo primijeniti na sve sadržaje na kojima se može vježbati ljudski duh. Osim toga, izraz *prirodna filozofija* upotrebljava se u Engleskoj da bi označio sveukupnost različitih eksperimentalnih znanosti u svim njihovim posebnostima, dok pod *pozitivnom filozofijom*, uspoređenom sa *pozitivnim znanostima*, ja podrazumijevam samo pravo izučavanje općenitosti različitih znanosti, koje se shvaćaju kao potčinjene jednoj jedinstvenoj metodi i koje čine različite dijelove jednog općeg plana istraživanja. Pojam koji sam stvorio je dakle, u isto vrijeme, širi i uži od naziva, inače analognih, u pogledu općeg karaktera ideja, što bi se moglo u samom početku promatrati kao ekvivalentno.

ZAKON O TRI STUPNJA

Da bi se kako treba objasnila prava priroda i bitni karakter pozitivne filozofije, neophodno je potreban općenit pogled na progresivan hod ljudskog duha promatran u cjelini; jer se neko shvaćanje može spoznati tek kroz njegovu povijest.

Proučavajući tako cjelokupni razvoj ljudske inteligencije u njegovim različitim sferama aktivnosti, od najjednostavnijeg početka do naših dana, vjerujem da sam otkrio veliki fundamentalni zakon kome je on nepromjenljivom nužnošću potčinjen i za koji mi se čini da bi mogao biti čvrsto zasnovan, bilo na racionalnim dokazima koje pruža spoznaja našeg sastava, bilo na historijskim verifikacijama koje proizlaze iz pažljivog istraživanja prošlosti. Taj se zakon sastoji u tom što svako od naših glavnih shvaćanja, svaka grana naših spoznaja prolazi sukcesivno kroz tri različita teoretska stanja: teološko ili fiktivno; metafizičko ili apstraktno; naučno ili pozitivno stanje. Drugim riječima, ljudski duh po svojoj prirodi upotrebljava sukcesivno u svakom od svojih istraživanja tri metode filozofiranja kojih se karakteri bitno razlikuju i čak radikalno suprotstavljaju: ponajprije teološku metodu, zatim metafizičku i napokon pozitivnu metodu. Odatle proizlaze i tri vrste filozofije, ili tri opća sistema koncepcije o skupini fenomena, koji se međusobno isključuju; prva je nužno ishodište ljudske inteligencije; treća, njeno određeno i definitivno stanje; drugoj je jedina svrha da služi kao prijelaz.

U teološkom stanju, ljudski duh, upućujući bitno svoja istraživanja prema unutarnjoj prirodi bića, prvim i finalnim uzrocima svih posljedica koja se događaju, jednom riječi, prema apsolutnim spoznajama, predstavlja fenomene kao proizvod direktnog i kontinuiranog djelovanja više ili manje brojnih natprirodnih sila, čije samovoljno upletanje objašnjava sve prividne anomalije svijeta.

U metafizičkom stanju, koje je u biti samo obična opća modifikacija prvoga, natprirodne su sile zamijenjene apstraktnim, pravim entitetima (personificiranim apstrakcijama) svojstvenim različitim bićima svijeta koja su sposobna da sama stvore sve promatrane fenomene, čije se objašnjenje tada sastoji u tome da se svakome od njih odredi odgovarajući entitet.

Napokon, u pozitivnom stanju, uviđajući nesposobnost stjecanja apsolutnih pojmova, ljudski duh odustaje od traženja porijekla i svrhe svijeta i od spoznaje unutrašnjih uzroka fenomena da bi jedino pristao da otkrije dobro kombiniranom primjenom razmišljanja i promatranja njihove stvarne zakone, to jest, njihove nepromjenjive odnose sukcesivnosti i sličnosti. Objašnjenje činjenica, tako svedeno na njihove stvarne granice, postaje odsada samo uspostavljena veza između različitih pojedinačnih fenomena i nekih općih činjenica čiji se broj napretkom znanosti sve više i više smanjuje.

Teološki sistem je dosegao najviše savršenstvo koje je mogao, kada je božanska snaga jednog jedinog bića zamijenila mnogobrojna nezavisna božanstva, koja su bila prvobitno stvorena u mašti. Isto tako, posljednja se riječ metafizičkog sistema sastoji u tome da se, umjesto različitih pojedinačnih entiteta, shvati jedan veliki opći entitet, *priroda*, promatrana kao jedini izvor svih fenomena. Također bi i, savršenstvo pozitivnog sistema, kome on neprestano teži, premda je vrlo vjerojatno da ga ne može nikada doseći, bilo u tome da može predstaviti sve različite fenomene koji se mogu opaziti kao posebni slučajevi jedne jedine opće činjenice, kao što je, na primjer, gravitacija.

Prema onome što prethodi vidimo da je osnovni karakter pozitivne filozofije da promatra sve fenomene kao potčinjene nepromjenjivim prirodnim *zakonima*, čije tačno otkrivanje i

svođenje na najmanji mogući broj postaje cilj svih naših napora, smatrajući kao apsolutno nedokučivo i za nas besmisleno istraživanje onog što nazivamo *uzrocima*, bilo prvim, bilo krajnjim. Beskorisno je inzistirati mnogo na jednom principu koji je sada postao tako blizak svima onima koji su nešto malo dublje proučavali eksperimentalne znanosti. Doista svatko zna da u našim pozitivnim, čak i najsavršenijim objašnjenjima, uopće ne namjeravamo izložiti početne *uzroke* fenomena, jer bi tada samo uvećali teškoću, nego samo tačno analizirati okolnosti njihova stvaranja i vezati ih jedne uz druge prema normalnim odnosima sukcesivnosti i sličnosti.

Tako, da bi naveli najčudesniji primjer, kažemo da su opći fenomeni svijeta *objašnjeni*, koliko to god mogu biti, zakonom Newtonove gravitacije, jer nam, s jedne strane, ta lijepa teorija pokazuje svu beskrajnu raznolikost astronomskih činjenica kao jednu jedinu i istu činjenicu promatranu s različitih aspekata: konstantno teženje svih molekula jednih prema drugima, upravo proporcionalno njihovim masama i obrnuto proporcionalno kvadratu njihovih udaljenosti; dok nam je, s druge strane, ta opća činjenica predstavljena kao jednostavno proširenje jednog nama vrlo bliskog fenomena kojeg zbog toga gledamo kao savršeno poznatog, kao težinu tijela na površini zemlje. Odrediti pak što su to privlačenje i ta težina u sebi samima i koji su im uzroci, to su pitanja koja smatramo nerješivima i koja više nisu iz područja pozitivne filozofije i koja s razlogom ostavljamo imaginaciji teologa ili suptilnosti metafizičara. Očit dokaz nesposobnosti da se postignu takva rješenja nalazimo u tome što svaki put kada se o tome sadržaju htjelo reći nešto doista racionalno, najveći su duhovi mogli samo definirati ta dva principa jedan pomoću drugoga, govoreći o privlačenju da ono nije ništa drugo do opća težina, a za težinu, da se ona jednostavno osniva na privlačnoj sili zemlje. Ta objašnjenja, koja navode na smijeh kada se želi spoznati unutarnja priroda stvari i način na koji fenomeni nastaju, ipak su sve što možemo kao zadovoljavajuće postići, pokazujući nam kao identične dvije vrste fenomena koje su tako dugo bile promatrane kao da među njima ne postoji nikakva veza. Nijedan istinski duh ne želi danas ići dalje.

PREDMET POZITIVNE FILOZOFIJE

Da otklonimo koliko je god to moguće sve pogrešne interpretacije — a opravdan je strah za narav jednog tako novog tečaja kao što je ovaj — moram ukratko dodati ranijim objašnjenjima neka razmatranja koja se direktno odnose na tu *univerzalnost* posebnih spoznaja, što bi nepromišljeni kritičari mogli gledati kao namjeru ovog tečaja i što bi se s razlogom moglo smatrati posve suprotno istinskom duhu pozitivne filozofije. Ta će razmatranja imati, uostalom, svoju prednost da predstave taj duh u jednom novom aspektu, sposobna da dovrše osvjetljavanje općeg pojma.

U primitivnom stanju naših spoznaja ne postoji nikakva određena podjela naših intelektualnih čina; isti su duhovi u isto vrijeme usavršavali sve nauke. Taj se način organiziranja ljudskih proučavanja — ponajprije neizbježan i čak neophodan, kao što ćemo imati prilike kasnije utvrditi — malo-pomalo mijenja kako se razvijaju i različite vrste shvaćanja. Prema jednom zakonu kojeg je neophodnost očigledna, svaka se grana znanstvenog sistema neosjetno odvaja od stabla čim je dovoljno narasla da se može odvojeno razvijati, to jest, kad je dostigla onaj stupanj da može sama biti predmet stalnog proučavanja nekih pojedinaca. Upravo toj podjeli različitih vrsta istraživanja među raznim redovima učenjaka očito dugujemo tako vidljiv razvoj kakav je do naših dana postiglo svako posebno područje ljudskih spoznaja i koje kod modernih isključuje mogućnost one univerzalnosti u posebnim istraživanjima, tako lake i tako svakidašnje u antikno doba. Jednom riječi, podjela intelektualnog rada, sve više i više usavršavana, jedna je od najvažnijih značajki pozitivne filozofije.

Ali poznavajući izvanredne rezultate te podjele, gledajući u njoj odsad pravu osnovu opće organizacije svijeta znanosti, nemoguće je, s jedne strane, ne biti iznenađen velikim teškoćama koje ona stvara u svom današnjem stanju, pretjeranim pojedinačnim idejama koje zaokupljaju isključivo gotovo svakog pojedinca. Ta nepovoljna posljedica jest bez sumnje neizbježna do određenog stupnja i kao da je svojstvena samom principu podjele; to jest, da mi nikako nećemo nikada biti ravni starima kod kojih je jedna takva nadmoćnost prije svega ovisila samo o skromnom razvitku njihovih spoznaja. Mi ipak možemo, čini mi se, pogodnim sredstvima izbjeći opasne

posljedice pretjerane specijalnosti, a da ne naštetimo životvornom utjecaju odvajanja istraživanja. Time se hitno moramo ozbiljno pozabaviti, jer te teškoće, koje po svojoj prirodi teže neprestanom uvećavanju, postaju sve vidljivije. Po izjavi sviju, podjela između različitih grana prirodne filozofije, uspostavljena zbog najvećeg savršenstva naših djela, konačno je vještačka. Ne zaboravimo da je, bez obzira na tu izjavu, u svijetu znanosti već malen broj pojedinaca koji u svoje koncepcije obuhvaćaju cjelinu jedinstvene znanosti, koja je međutim tek dio svega što postoji. Većina se ograničava već na odvojeno shvaćanje više ili manje proširenog dijela jedne određene znanosti a da se ne bavi mnogo vezom tih pojedinačnih radova sa općim sistemom pozitivnih spoznaja. Požurimo otkloniti zlo dok nije postalo još teže. Strahujmo da ljudski duh ne završi time što će se izgubiti u nevažnim djelima. Ne pretvarajmo se da je to bitno slaba strana kojom pristalice teološke filozofije i metafizičke filozofije mogu još s nekom nadom u uspjeh pobijati pozitivnu filozofiju.

Pravo sredstvo zaustavljanja opasnog utjecaja, od kojeg je, čini se, ugrožena intelektualna budućnost, uslijed prevelike specijalizacije pojedinačnih istraživanja, očigledno ne bi moglo vratiti na antičku zbrku radova koja bi zaustavljala ljudski duh i koja je, uostalom, danas srećom postala nemoguća. Ono se naprotiv sastoji u samom usavršavanju podjele rada. Potrebno je samo u proučavanju znanstvenih općenitosti stvoriti još veću specijalnost. Neka se nova klasa učenjaka, pripremljena primjernim odgojem, i koja se ne predaje specijalnoj kulturi posebne grane prirodne filozofije, promatrajući različite pozitivne znanosti u njihovu današnjem stanju, bavi jedino tačnim određivanjem duha svake od njih, otkrivanjem njihovih odnosa i njihovih povezanosti, da, ako je to moguće, dadu sve njihove vlastite principe u najmanjem broju zajedničkih principa, pokoravajući se neprestano osnovnim načelima pozitivne metode. Neka u isto vrijeme ostali učenjaci, prije no što se predaju svojim vlastitim specijalnostima, budu sposobni odsad odgojem, koji se odnosi na cjelinu pozitivnih spoznaja, iskoristiti neposredno svjetlost koja se širi od tih učenjaka koji su se predali izučavanju općenitosti, i neka uzajamno isprave svoje rezultate, stanje stvari, čemu se današnji učenjaci očigledno približavaju iz dana u dan. Kada jednom

budu ispunjena ta dva velika uvjeta, a jasno je da to mogu biti, bit će bez opasnosti podjela rada u naukama tako daleko dotjerana da će je razvoj različitih vrsta spoznaja tražiti. Posebna klasa koju će ostale neprekidno kontrolirati, koja ima stalnu dužnost da svako novo posebno otkriće veže uz opći sistem, neće se više bojati da će prevelika pažljivost za pojedinosti ikada moći spriječiti da se sagleda cjelina. Jednom riječi, moderna organizacija svijeta znanosti bit će prema tome čvrsto utemeljena i morat će se samo beskrajno razvijati, čuvajući uvijek isti karakter.

Stvarati tako od proučavanja znanstvenih općenitosti odvojeni dio od velikog intelektualnog rada, znači jednostavno proširiti primjenu istog principa podjele koja je sukcesivno odvajala različite specijalnosti, jer tako dugo dok su različite pozitivne znanosti bile malo razvijene, njihovi uzajamni odnosi nisu mogli imati toliko značenja da bi dali mjesta, bez stalnog osobitog načina rada, posebnoj vrsti radova, i u isto vrijeme bila je manje hitna nužnost tog novog proučavanja. Ali danas se svaka od tih znanosti odvojeno toliko proširila da ispitivanje njihovih uzajamnih odnosa ne bi moglo dati mjesta povezanim radovima u isto vrijeme kad je ta nova vrsta proučavanja postala neophodno potrebna da se predvide raspršenosti ljudskih koncepcija.

KLASIFIKACIJA ZNANOSTI

Treba odrediti podjelu koju moramo slijediti, to jest, najpogodniju racionalnu klasifikaciju između različitih osnovnih pozitivnih znanosti da bismo ih uzastopno proučavali iz aspekta koji smo označili.

* * *

Opća teorija klasifikacija, koju su u posljednje vrijeme utemeljili filozofski radovi botaničara i zoologa, pruža nadu u stvarni uspjeh u sličnom radu i vodi nas u pravi osnovni princip umijeća klasifikacije koji do danas nije nikada bio jasno shvaćen. Taj je princip nužna posljedica jedine direktne primjene pozitivne metode na samo pitanje klasificiranja, koje, kao i svako drugo, mora biti tretirano kroz promatranje a ne smije biti rješavano *apriornim* razmatranjima. Taj se

princip sastoji u tome što klasifikacija treba proizlaziti iz samog proučavanja predmeta klasificiranja i biti određena stvarnim vezama prirodne povezanosti koju one predstavljaju, tako da ta klasifikacija bude sama izraz najopćenitije činjenice koja se manifestira temeljito proučenom usporedbom predmeta koje ona obuhvaća.

Primjenjujući to osnovno pravilo na današnji slučaj, dakle po jednoj uzajamnoj ovisnosti koja se stvarno zbiva među različitim pozitivnim znanostima, mi moramo prići njihovoj klasifikaciji, i ta zavisnost, da bi bila stvarna, mora proizlaziti iz njoj odgovarajućih fenomena.

KRATAK PREGLED KLASIFIKACIJE

Kao zaključak tog raspravljanja slijedi da je pozitivna filozofija prirodno podijeljena na pet osnovnih znanosti, čiju sukcesivnost određuje nužna i nepromjenljiva zavisnost, zasnovana nezavisno od svakog hipotetičkog mnjenja, na običnom temeljitom uspoređivanju odgovarajućih fenomena: to su astronomija, fizika, kemija, fiziologija i, naposljetku, socijalna fizika. Prva promatra najopćenitije fenomene, najjednostavnije, najapstraktnije i najudaljenije od čovječanstva; oni utječu na sve ostale i nisu pod njihovim utjecajem. Naprotiv fenomeni, koje promatra posljednja, u najvećoj su mjeri posebni, najkomplicirаniji, najkonkretniji, i neposredno najinteresantniji za čovjeka; oni su više ili manje ovisni o svim prethodnim ne vršeći na njih nikakav utjecaj. Između tih dviju krajnosti, stupanj posebnosti, kompliciranosti i osobnosti fenomena postupno se uvećava, jednako kao i njihova sukcesivna zavisnost. Takva je unutarnja opća veza koju mi, pravim filozofskim promatranjem, primjereno upotrijebljenim, a ne proizvoljnim lažnim podjelama, uspostavljamo među različitim osnovnim znanostima.

Ja sam ovdje mogao tek skicirati izlaganje glavnih shvaćanja na kojima se temelji ta klasifikacija. Da bismo je potpuno shvatili, trebalo bi je sada, nakon što smo je promatrali s jednog općeg gledišta, proučiti i u odnosu na svaku osnovnu znanost zasebno. To je ono što ćemo mi učiniti pažljivo započinjući posebno proučavanje svakog dijela tog tečaja. Sastav te enciklopedijske ljestvice prikazivan tako sukcesivno, po-

lazeći od svake od pet velikih znanosti, omogućit će više tačnosti i naročito će potpuno istaći njenu osnovanost. Te će prednosti biti utoliko jasnije što ćemo mi tada vidjeti kako se unutarnja podjela svake znanosti prirodno uspostavlja po istom principu, onom koji će predstaviti svaki iskrivljen sistem ljudskih spoznaja sve do njegovih nevažnih pojedinosti, prema jedinstvenom shvaćanju za kojim se neprestano povodi, i to onom većem ili manjem stupnju apstrakcije odgovarajućih shvaćanja. Ali radovi te vrste, osim što će nas sada odvesti mnogo dalje, bit će sigurno uklonjeni u ovom predavanju, gdje moramo ostati pri najopćenitijem stanovištu pozitivne filozofije.

Iz djela *Cours de Philosophie positive*, Presses universitaires de France, Paris 1947, str. 77—88, i str. 108—109. Prevela Ljerka Šifler-Premec.

JOHN STUART MILL

SISTEM LOGIKE

V. O FUNKCIJAMA I LOGIČKOJ VRIJEDNOSTI SILOGIZMA

§ 1. Pokazali smo pravu prirodu istina sadržanih u silogizmu kao i fundamentalne aksiome o kojima ovisi njegova dokazna snaga, a u opreci prema površnijem načinu na koji se njihovo značenje obično tretira. Sada nam je istražiti da li je silogistički proces, to jest — zaključivanje sa općega na pojedinačno — proces izvođenja, progres od poznatog ka nepoznatom, način na koji se dolazi do znanja nečega što prethodno nismo znali.

Slaganje logičara u odgovoru na to pitanje je upadljivo. Općenito se dopušta da je silogizam loš ako je u zaključku sadržano više nego što je pretpostavljeno u premisama. Ali to je, zapravo, isto kao kad se kaže da ništa nikada nije bilo niti može biti dokazano silogizmom, a da prethodno nije bilo poznato ili pretpostavljeno kao poznato. Zar nije onda slučaj da zaključivanje u formi silogizma (ratiocination) nije proces izvođenja? Nije li onda slučaj da silogizam, koji se tako često prikazivao kao ono čemu riječ zaključivanje isključivo pripada, nema prava da se naziva zaključivanjem? Izgleda da je ovo stanje neizbježna posljedica učenja, koje prihvaćaju svi pisci koji se tim područjem bave, a prema kojem se silogizmom ne može dokazati više nego što je sadržano u premisama. Pa ipak, otvorenost tog priznanja ne sprečava niz pisaca da silogizam predstavljaju kao ispravnu analizu onoga što razum stvarno radi kad otkriva i dokazuje većinu istina nauke i svakodnevnog života, u koje istine mi vjerujemo. Oni, pak, koji su izbjegli tu nedosljednost i koji su opći poučak o logičkoj vrijednosti silogizma doveli do njegova valjanog zaključka, navedeni su da samoj silogističkoj teoriji pri-

pisuju beskorisnost i površnost, a na osnovu *petitio principii*, za koju pogrešku tvrde da je svojstvena svakom silogizmu. Budući da ja smatram da su oba ta mišljenja u osnovi pogrešna, to moram zamoliti čitaoca da posveti pažnju nekim razmatranjima bez kojih mi se ispravno ocjenjivanje pravog značenja silogizma kao i funkcija koju on vrši u filozofiji čine nemogućim, a koja su, izgleda mi, bila ili previđena, ili su na njih nedovoljno upozorili i branioci i napadači silogističke teorije.

§ 2. Mora se dopustiti da u svakom silogizmu, koji se smatra dokazom kojim se dokazuje zaključak, postoji *petitio principii*. Kad kažemo:

Svi su ljudi smrtni;
Sokrat je čovjek;

i zato:

Sokrat je smrtan,

— neprijatelji teorije silogizma nepobitno dokazuju kako je tvrdnja: Sokrat je smrtan — pretpostavljena u općenitijoj pretpostavci: svi su ljudi smrtni; kako se ne možemo uvjeriti u smrtnost svih ljudi ako nismo uvjereni u smrtnost svakog pojedinog čovjeka; kako, u slučaju da postoji sumnja u pogledu smrtnosti Sokratove ili bilo kojeg drugog pojedinca, isti stupanj neizvjesnosti lebdi nad tvrdnjom: svi su ljudi smrtni; kako opći princip, umjesto da se daje kao svjedočanstvo za pojedinačni slučaj, ne može sam biti beziznimno istinit sve dok se svaka sjena sumnje koja bi mogla utjecati na bilo koji slučaj, koji je obuhvaćen općim principom, ne rastjera svjedočanstvom *aliunde*; te: što na koncu preostaje silogizmu da dokaže? Ukratko, nikakvo zaključivanje sa općega na pojedinačno ne može kao takvo išta dokazati, jer iz općeg principa ne možemo izvesti pojedinačnosti do onih koje kao poznate pretpostavlja sam opći princip.

Ta mi se doktrina čini nepobitnom i, ako su logičari, mada nesposobni da je pobiju, općenito pokazivali jaku sklonost da je se otarase, to nije bilo zato jer su u njenu dokaznom postupku nalazili manu, već zato jer se činilo da suprotna teza počiva na jednako neoborivom dokazu. Zar nije, na primjer, očito da osoba, kojoj je dan prethodni ili bilo koji od silogizama koje smo prije sastavili, može smatrati zaključak stvar-

nom i *bona fide* novom istinom? Ne pokazuje li dnevno iskustvo da se do istina o kojima se prethodno nije mislilo, do činjenica koje nisu bile i koje se ne mogu direktno opažati, dolazi putem općeg suđenja? Vjerujemo da je vojvoda od Wellingtona smrtan. To ne znamo na osnovu neposrednog opažanja jer on još nije umro. Zapitaju li nas kako, u tom slučaju, znamo da je vojvoda smrtan, valja nam, vjerojatno, odgovoriti: jer svi su ljudi smrtni. Ovdje, dakle, dolazimo do znanja istine koja (još) ne podliježe opažanju, a putem suđenja koje se može prikazati u ovom silogizmu:

Svi su ljudi smrtni;
Vojvoda od Wellingtona je čovjek;

i, prema tome:

Vojvoda od Welingtona je smrtan.

Kako smo, pak, na taj način došli do velikog dijela našeg znanja, logičari i dalje ustraju u prikazivanju silogizma kao procesa zaključivanja ili dokazivanja, mada nijedan od njih nije otklonio poteškoću koja proizlazi iz nedosljednosti te tvrdnje sa načelom kojim se tvrdi da je dokaz loš ako se u zaključku nalazi više nego što je sadržano u premisama. Jer, nemoguće je pripisivati ikakvu ozbiljnu naučnu vrijednost takvom pukom izgovoru kao što je razlikovanje između onoga što je *implikacijom* sadržano u premisama i onoga što se u njima neposredno tvrdi. Kad nadbiskup Whately kaže[1] da je svrha suđenja da »samo izloži i razotkrije tvrdnje koje su stvarno prikrivene i implicirane u onim tvrdnjama sa kojima smo započeli, i da dovede do toga da osoba opazi i prizna puno značenje onoga što je već priznala«, on tada, mislim, zaobilazi pravu poteškoću koja se treba objasniti, a ta je naime: kako se dolazi do toga da nauka, kao što je geometrija, može biti sva »prikrivena« u nekoliko definicija i aksioma? Niti se, pak, ova obrana silogizma puno razlikuje od onoga što njegovi napadači navode kao optužbu kad ga terete da ne koristi nikome osim onima koji traže da iznude posljedice priznanja putem kojeg je osoba, ne uzevši u obzir i ne razumjevši puno značenje toga priznanja, uhvaćena u zamku.

[1] »Logic«, p. 239, 9. izdanje

Kad se prizna gornja premisa, tvrdi se zaključak, ali, kaže nadbiskup Whately, taj se zaključak tvrdi samo implikacijom, što, međutim, može ovdje samo značiti da se zaključak tvrdi nesvjesno, da se ne zna da se zaključak tvrdi, pa se u tom slučaju poteškoća obnavlja u obliku pitanja: nije li trebalo da se to zna? Je li opravdano tvrđenje općeg suda, a da se ne uvjeri u istinitost svega što taj sud očito obuhvaća? U slučaju da to nije opravdano, nije li silogistička vještina *prima faciae* ono što njeni napadači tvrde da jeste, naime, naprava za hvatanje u zamku i za držanje u zamci.[2]

§ 3. Čini se da ima samo jedan izlaz iz te poteškoće. Tvrdnja (proposition) da je vojvoda od Welingtona smrtan očevidno je izvedena: do nje se došlo kao do zaključka iz nečeg drugog i pitanje je da li je mi zapravo izvodimo iz tvrdnje: svi su ljudi smrtni. Ja odgovaram: ne.

Ja smatram da se pogreška koja je učinjena sastoji u previđanju razlike između dva dijela procesa filozofiranja — onog dijela koji zaključuje i onog dijela koji registrira — te u pripisivanju funkcija prvog dijela drugom dijelu. Pogrešno je da se osoba u potrazi za porijeklom svog znanja upućuje na svoje zabilješke. Postavimo li nekome pitanje na koje on ne može u tom trenutku odgovoriti, on može osvježiti svoje pamćenje ako se obrati bilješkama koje uza se nosi. Zapitamo li ga, pak, kako je došlo do toga da on određenu činjenicu zna, on će na to pitanje jedva odgovoriti osim ako, poput Korana, bilježnica nije bila napisana perom iz krila anđela Gabrijela.

---

[2] Jedva je nužno reći da ja ne branim apsurdnu tvrdnju da smo mi *stvarno* »trebali da znamo« i da razmotrimo slučaj svakog pojedinog čovjeka — prošlog, sadašnjeg i budućeg — prije nego što smo ustvrdili da su svi ljudi smrtni, iako su prethodne primjedbe začudo interpretirane u tom smislu. Ne postoji razlika između mene, nadbiskupa Whatelyja i ostalih branilaca silogizma u pogledu praktične strane stvari; ja samo ukazujem na nedosljednost koja postoji u logičkoj teoriji predmeta kako ga tretiraju skoro svi pisci. Ja ne kažem da je osoba koja je prije rođenja vojvode od Wellingtona tvrdila da su svi ljudi smrtni *znala* da je vojvoda od Wellingtona smrtan, već ja tvrdim da je to ta osoba *tvrdila*, pa tražim objašnjenje očevidnoj logičkoj pogrešci koja se sastoji u uvođenju općeg iskaza koji pretpostavlja smrtnost vojvode od Wellingtona u dokaz iste. Budući da nisam našao zadovoljavajuće rješenje te poteškoće ni u jednog logičkog pisca, pokušao sam da to rješenje sam nađem.

Uz pretpostavku da je tvrdnja: vojvoda od Welingtona je smrtan, neposredno izvedena iz tvrdnje: svi su ljudi smrtni, pitanje je: odakle nam znanje te općenite istine? Naravno: iz opažanja. Sve, naime, što čovjek može opažati, zasebni su slučajevi. Iz ovih se moraju crpsti sve općenite istine i na ove se zasebne slučajeve općenite istine mogu ponovno svesti. Jer, općenita istina je samo nakupina pojedinačnih istina, obuhvatni izraz kojim se neodređeni broj zasebnih činjenica istovremeno tvrdi ili odriče. Ali općeniti sud nije samo sažeti oblik bilježenja i očuvanja u pamćenju nekog broja pojedinačnih činjenica koje su sve bile opažane. Generalizacija nije proces pukog imenovanja: ona je također proces zaključivanja. Mi osjećamo da imamo pravo da na osnovu slučajeva koje smo opažali zaključimo da sve ono što smo našli istinitim u tim slučajevima vrijedi za sve slične slučajeve prošle, sadašnje i buduće, bez obzira na njihov broj. Mi tada pomoću onog dragocjenog izuma koji se naziva jezik, i koji nam omogućuje da o mnogim stvarima govorimo kao da se radi o jednoj, bilježimo jednim sažetim izrazom sve ono što smo izveli iz naših zapažanja i tako umjesto neizmjernog broja sudova imamo da pamtimo i upotrebljavamo samo jedan. U jednu kratku rečenicu zbiti su rezultati mnogih zapažanja i zaključivanja kao i upute za nebrojena zaključivanja u nepredviđenim slučajevima.

Zato kada na osnovu smrti Johna, Thomasa i svake druge osobe za koju smo čuli, i u čijem je slučaju izvršeno ispravno ispitivanje, zaključujemo da je vojvoda od Wellingtona smrtan poput svih ostalih ljudi, mi tada, uistinu, možemo proći kroz generalizaciju: svi su ljudi smrtni, kao kroz srednji stadij, ali zaključivanje se ne nalazi u posljednjoj polovici tog procesa, u prijelazu sa svih ljudi na vojvodu od Wellingtona. Zaključak je završen sa tvrdnjom da su svi ljudi smrtni. Nakon toga preostaje da se izvrši puko dešifriranje naših zabilješki.

Nadbiskup Whately ustvrdio je da silogiziranje ili zaključivanje sa općih slučajeva na pojedinačne slučajeve nije poseban *način* zaključivanja, kako to zamišlja vulgarno shvaćanje, već da je to filozofska analiza najelementarnijeg i najpoželjnijeg načina na koji ljudi zaključuju, i na koji moraju postupati ako uopće zaključuju. I uz dužno poštovanje prema tako visokom autoritetu ja ne mogu a da ne mislim da je

vulgarno poimanje u ovom slučaju ispravnije. Ako smo u pravu kad na osnovu našeg iskustva o Johnu, Thomasu itd., koji su jednom živjeli i sada su mrtvi, zaključujemo da su sva ljudska bića smrtna — tada bez ikakve logičke nedosljednosti, a na osnovu navedenih slučajeva, možemo zaključiti da je vojvoda od Welingtona smrtan. Smrtnost Johna, Thomasa i drugih, na koncu je, sve svjedočanstvo koje za smrtnost vojvode od Welingtona imamo. Ništa dokazu nije dodano uvođenjem opće tvrdnje. Budući da su pojedinačni slučajevi sve svjedočanstvo koje možemo posjedovati, a to svjedočanstvo nikakva logička forma u koju odlučimo da ga stavimo ne može učiniti većim nego što jeste, i budući da je to svjedočanstvo ili dovoljno samo po sebi ili, ako je nedovoljno za jednu, ne može biti dovoljno za drugu svrhu — nemoguće mi je shvatiti zašto bi nam bilo zabranjeno da pođemo prečicom od tih dovoljnih premisa do zaključka i zašto bi bili prisiljeni svojevoljnom odlukom logičara da putujemo apriornom kaldrmom. Ne mogu shvatiti zašto bi bilo nemoguće putovati iz jednog mjesta u drugo osim ako se ne ide »uzbrdo pa nizbrdo«. Možda je to najsigurniji put, sa odmorištem na vrhu brda koje pruža pregled okolnog zemljišta, ali za samu svrhu dolaska na cilj našeg putovanja taj je put za nas stvar dobrovoljnog izbora: s njim su skopčani gubitak vremena, neprilike i opasnosti.

Ne samo da *možemo* zaključivati pojedinačne slučajeve iz pojedinačnih slučajeva, već mi to neprestano i radimo. Naša najranija zaključivanja upravo su te prirode. Čim se u nas pojavi inteligencija, mi zaključujemo, i godine prođu prije nego što naučimo upotrebljavati jezik općenitosti. Dijete koje, opekavši jednom svoje prste, izbjegava da ih ponovno stavi u vatru, zaključivalo je ili sudilo iako nikada nije mislilo na opće načelo: vatra peče. Ono se sjeća da se je opeklo i na osnovu tog svjedočanstva vjeruje, kad ugleda svijeću, da će se ponovno opeći ako svoj prst stavi u njen plamen. Ono to vjeruje prilikom svakog slučaja koji se pojavi, a da pri tom ne istražuje svaki puta dalje od slučaja koji je nazočan. Ono ne generalizira, ono izvodi jednu pojedinačnost iz drugih pojedinačnosti. Na isti način zaključuju životinje. Nema nikakva osnova da se bilo kojoj od nižih životinja pripisuje upotreba znakova čija bi narav učinila vjerojatnim stvaranje općenitih tvrdnji. Ali navedene životinje se koriste iskustvom i izbje-

gavaju ono za što su našle da im nanosi bol na isti način, iako ne istom vještinom, kao što to rade ljudi. Vatre se boji ne samo dijete koje se opeklo već i pas.

Kad zaključujemo iz našeg ličnog iskustva, a ne iz maksima koje su do nas došle putem knjiga i tradicije, vjerujem da mi tada zaista češće zaključujemo sa pojedinačnosti na pojedinačnost, a rjeđe putem posredništva nekog općeg suda. Mi neprestano zaključujemo sa nas na druge ljude, ili sa jedne osobe na drugu, i mi pri tom ne nastojimo da naša zapažanja izgradimo u opće maksime ljudske i vanjske prirode. Kad zaključujemo da će izvjesna osoba u datoj prilici osjećati ili djelovati na određen način, sudimo katkada na osnovu proširenog razmatranja načina na koji ljudska bića općenito ili osobe određena karaktera običavaju osjećati i djelovati, ali mnogo češće se takvo zaključivanje vrši na osnovu jednostavnog sjećanja na osjećaje i ponašanje iste osobe u nekom prethodnom slučaju ili na osnovu razmatranja načina na koji bi se mi trebali ponašati. Ne samo da seljakinja koja je pozvana na savjetovanje o bolesti susjedova djeteta daje mišljenje o bolesti i njenu lijeku na osnovu sjećanja i autoriteta onoga što ona smatra da je slično slučaju njene kćeri; svi se mi vladamo na isti način u nedostatku određenih rukovodećih maksima i, ako imamo opsežna iskustva čije utiske trajno zadržavamo, možemo na taj način steći znatnu moć tačna suđenja a da smo pri tom potpuno nesposobni da to suđenje opravdamo ili prenesemo drugima. Među visoko nadarenim praktičkim umovima bilo je mnogih za koje je primijećeno da su izvrsno prilagodili sredstva ciljevima a da su pri tom potpuno nesposobni da dadu dovoljne razloge za ono što su učinili, te da su ti umovi primjenjivali ili su se činili da primjenjuju zamršene principe koje su bili nesposobni izraziti. To je prirodna posljedica u onoga čiji je duh pohranio pogodne pojedinačnosti, koji je navikao da smjesta zaključuje iz tih nove pojedinačnosti bez prakticiranja navike izražavanja za sebe ili za druge odgovarajućih općih sudova.

— — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — —

§ 4. Iz navedenih razmatranja čini se da su uspostavljeni ovi zaključci: Sve zaključivanje je zaključivanje sa pojedinačnosti na pojedinačnosti: opći sudovi su samo registri već

gotovih zaključivanja i kratke formule za izvođenje novih. U skladu s time, gornja premisa silogizma je formula ove vrste, i zaključak nije izvod *iz* te formule, već izvod učinjen u *skladu sa* tom formulom, pri čemu su pojedinačne činjenice iz kojih je opći sud izveden putem indukcije pravi logički prethodnik ili premisa. Te činjenice, zajedno sa posebnim slučajevima putem kojih se do njih došlo, mogle su biti zaboravljene, ali ostaje zapis koji, uistinu, nije opis samih činjenica već pokazuje kako se mogu razlikovati oni slučajevi za koje se smatralo da činjenice, kad se za njih već znalo, opravdavaju dati izvod. U skladu s uputama tog zapisa mi stvaramo zaključak, koji je na svaki način zaključak iz zaboravljenih činjenica. U tu je svrhu nužno da mi zapis čitamo ispravno, pa su silogistička pravila niz mjera kojima se osigurava takav naš postupak.

Ovo poimanje funkcije silogizma potvrđeno je razmatranjem upravo onih slučajeva od kojih se može očekivati da će ga najmanje podupirati, naime, slučajeva u kojima je mišljenje neovisno od prethodne indukcije. Primijetili smo već da je silogizam, u svakodnevnom našem suđenju, druga polovina toka putovanja od premisa do zaključka. Ipak, postoje naročiti slučajevi u kojima on sačinjava čitav taj put. Samo pojedinačnosti mogu postati predmet opažanja, i zato sve znanje koje se izvodi iz opažanja počinje kod pojedinačnosti, ali u nekim se slučajevima može zamisliti znanje do kojega dolazimo iz drugih izvora, a ne samo iz opažanja. To znanje može se prikazati kao ono koje potječe iz svjedočanstva za koje se drži da za odgovarajuću priliku i svrhu ima mjerodavan karakter, pa se može držati da znanje koje je na taj način preneseno sadržava ne samo pojedinačne činjenice već i opće sudove, kao kad se naučna doktrina prihvaća a da se ne ispituje autoritet autora, ili kad se teološka doktrina prihvaća a da se ne ispituje autoritet Svetog pisma. Ili, pak, generalizacija može a da uopće ne bude tvrdnja u običnom smislu te riječi, već zapovijed, zakon, ne u filozofskom već u moralnom i političkom smislu te riječi: izraz želje nadređenog prema kojoj mi, ili neke druge osobe, moramo svoje ponašanje dovesti u sklad s određenim općim propisima. Ukoliko se time tvrdi činjenica, to jest, volja zakonodavca — ta

činjenica je posebna činjenica pa, prema tome, taj sud nije opći sud. Ipak, opis ponašanja koji je u tome sadržan, i koje ponašanje tvori volju zakonodavca koju njegovi podanici treba da poštuju, opći je. Sudom se ne utvrđuje *šta* su svi ljudi, već da svi ljudi *moraju* nešta činiti.

U oba ova slučaja općenite tvrdnje su izvorni podaci, i pojedinačnosti su iz njih dobivene putem procesa koji se pravilno razrješava u niz silogizama. Međutim, prava priroda pretpostavljenog deduktivnog procesa je dosta jasna. Jedino što treba odrediti jest: ima li vlast koja je izrazila opći sud namjeru da ovaj slučaj uključi u svoju zapovijest ili ne, kao i: namjerava li zakonodavac da svoju zapovijest primijeni na, pored ostalih, i prisutni slučaj ili ne. To se određuje ispitivanjem ima li taj slučaj oznake poput onih koje su naznačile vlasti i putem kojih se mogu prepoznati slučajevi koje su vlasti namjeravale da potvrde ili da na njih utječu. Predmet ovakva istraživanja je razabiranje svjedokove ili zakonodavčeve namjere, a putem naznake koja je dana u njihovim riječima. Kako bi rekli Nijemci: to je pitanje hermeneutike. Postupak o kojem je riječ nije proces izvođenja već proces interpretacije.

U posljednjoj frazi dobili smo izraz za koji mi se čini da funkcije silogizma u svim slučajevima označava prikladnije od bilo kojeg drugog. Kad su premise dobivene od vlasti, funkcija je zakključivanja da ispita iskaz svjedoka ili volju zakonodavca tumačenjem znakova kojima je prvi saopćio svoju tvrdnju, a drugi svoju zapovijest. Slično tome, kad su premise dobivene iz zapažanja, funkcija je zaključivanja da ispita ono što smo mi (ili naši prethodnici) smatrali da se može izvesti iz opaženih činjenica i da se to izvede putem tumačenja našeg ili njihova podsjetnika. Taj podsjetnik opominje nas da se iz svjedočanstva više-manje pažljivo prosuđenog prethodno pokazalo da se određen atribut može pretpostaviti kad god opazimo određen znak. Sud: svi su ljudi smrtni, na primjer, pokazuje da smo imali iskustvo na osnovu kojega smo smatrali da slijedi da su atributi, koji su uključeni u pojam čovjek, znak smrtnosti. Ali, kad zaključimo da je vojvoda od Welingtona smrtan, ne izvodimo mi to iz našeg

podsjetnika, već iz prethodnog iskustva. Sve što mi iz našeg podsjetnika izvodimo, naše je vlastito prijašnje vjerovanje, ili vjerovanje onih koji su nam prenijeli taj sud, u zaključke koje će to prethodno iskustvo potvrditi.

Ovo shvaćanje prirode silogizma čini dosljednim i razumljivim ono što je inače tamno i zbrkano u teoriji nadbiskupa Whatelyja i drugih prosvijećenih branilaca silogističke doktrine, naime: granice u kojima se kreću funkcije silogizma. Oni najizričitije tvrde da je jedini zadatak općenitog zaključivanja sprečavanje nedosljednosti u našim nazorima, sprečavanje odobravanja bilo čega čija bi istina bila suprotna onome na što smo prethodno iz dobrih razloga pristali. Isto tako, oni nam kažu da se jedina osnova za pristajanje na zaključak koju silogizam pruža sastoji u tome da pretpostavka da je zaključak lažan, kad se poveže s pretpostavkom da su premise istinite, vodi do kontradikcije u pojmovima. Ovo bi bio nedovoljan prikaz pravog osnova povjerenja u činjenice do kojih dolazimo putem zaključivanja, a ne putem opažanja. Pravi razlog zbog kojeg vjerujemo da će vojvoda od Wellingtona umrijeti jest da su njegovi preci, i naši preci, i svi njihovi savremenici — umrli. Te činjenice su prave premise zaključivanja. Ne izvodimo mi zaključak iz tih premisa zbog potrebe da se izbjegne nekakva verbalna nedosljednost. Ne postoji nedosljednost između pretpostavke da su svi navedeni ljudi umrli i pretpostavke da vojvoda od Welingtona može ipak živjeti dovijeka. Ali bila bi nedosljednost kad bi mi isprva, na osnovu samih tih premisa, izrazili opću tvrdnju koja uključuje i obuhvaća slučaj vojvode od Wellingtona, pa zatim odbili da tome ostanemo vjerni u svakom pojedinom slučaju. Postoji nedosljednost koja se treba izbjeći, a između podsjetnika na zaključke koji se opravdano mogu izvoditi u budućim slučajevima i zaključaka koje mi zaista izvodimo kad do tih slučajeva dođe. Ovim shvaćanjem tumačimo mi našu vlastitu formulu, tačno kao što sudac tumači zakon, naime, da bismo izbjegli izvođenje zaključaka koji nisu u skladu s našom prethodnom namjerom, kao što sudac izbjegava stvaranje odluka koje nisu u skladu s namjerom zakonodavca. Pravila za to tumačenje su pravila silogizma, i jedina svrha

tog tumačenja je održavanje dosljednosti između zaključaka koje izvodimo u svakom pojedinačnom slučaju i prethodnih uputa za njihovo izvođenje, bez obzira na to da li smo te upute zasnovali na temelju indukcije ili smo ih primili od vlasti koja je nadležna da ih daje.

John Stuart Mill: *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. Eighth Edition. New York: Harper & Brothers, 1874. Preveo Ante Starčević (New York).

HERBERT SPENCER

POSLJEDNJE NAUČNE IDEJE

§ 15. Šta su prostor i vrijeme? U vezi s njima općenito su priznate dvije hipoteze: jedna prema kojoj su oni objektivni i druga prema kojoj su subjektivni, jedna prema kojoj su nezavisni od nas i postoje i izvan nas i druga prema kojoj su unutar nas i pripadaju našoj svijesti. Da vidimo šta od tih hipoteza biva kad se podvrgnu analizi.

Reći da prostor i vrijeme postoje objektivno, znači reći da su oni bića. Tvrdnja da su nebića sama sebe poništava: nebića su nepostojeća pa ustvrditi da nešto nepostojeće objektivno postoji predstavlja protivurječje. Štaviše, poricanje prostora i vremena kao nešto, što znači prećutno ih proglasiti za ništa, povlači za sobom besmislicu da postoje dvije vrste ništa. S druge strane, nemoguće je da ih se smatra atributima nekog bića, jer ne samo da je zaista nemoguće zamisliti biće čiji bi atributi oni bili, već je dapače nemoguće zamisliti njihovo nestajanje, čak i u slučaju da sve ostalo iščezne, dok atributi nužno iščezavaju zajedno s bićima kojima pripadaju. Prostor i vrijeme, dakle, ne mogu biti niti nebića niti atributi bića, pa nemamo drugog izbora već da ih smatramo bićima. Ali dok se na osnovu hipoteze objektivnosti prostora i vremena ovi moraju svrstati u nešta, pri ispitivanju nalazimo da ih je nemoguće zamisliti kao nešta. Da se nešta uopće zamisli, mora to biti zamišljeno u posjedu atributa. Samo putem moći kojom taj nešta djeluje na našu svijest možemo ga razlikovati od ništa. Različite učinke koje nešta proizvodi u našoj svijesti (ili hipotetske uzroke istih) mi mu pripisujemo i nazivamo ih njegovim atributima, a odsutnost tih atributa predstavlja odsutnost uvjeta u kojima se taj nešta zamišlja i uključuje odsutnost zamisli. Koji su, dakle, atributi prostora? Jedini atribut za koji se momentalno može misliti da mu pripada jest atribut protežnosti, ali pripisivanje istog prostoru sadr-

žava zbrkanost misli. Protežnost i prostor, naime, izrazi su jednakog značenja: pod protežnošću, kako je pripisujemo okolnim predmetima, smatramo zauzimanje prostora, pa stoga reći da je prostor protežan znači reći da prostor zauzima prostor. Jedva je potrebno isticati da je na sličan način nemoguće vremenu pripisati bilo koji atribut. Vrijeme i prostor nisu nezamislivi kao bića samo zbog odsutnosti atributa; postoji još jedna osobina, poznata čitaocima metafizike, koja ih na jednaki način isključuje iz te kategorije. Sva bića koja u stvari znamo kao takva ograničena su, i čak ako pretpostavimo da znamo, ili da smo sposobni da zamislimo, neko neograničeno biće moramo nužno, kad ga svrstamo u tu kategoriju, odvojiti iz klase ograničenih bića. O prostoru i vremenu, pak, ne možemo tvrditi ni ograničenje ni odsutnost ograničenja. Nalazimo da smo potpuno nesposobni da predstavimo bezgranični prostor i u isto vrijeme potpuno je nemoguće predočiti međe izvan kojih nema prostora. Slično nalazimo i u drugoj krajnosti: nemoguće je misliti o granici djeljivosti prostora, kao što je jednako nemoguće zamišljati njegovu beskonačnu djeljivost. Vidjet ćemo, ne spominjući ih zasada, da smo sličnim nemogućnostima izloženi s obzirom na vrijeme. Prema tome, prostor i vrijeme ne možemo zamišljati bićima kao što ih ne možemo zamišljati atributima bića ili nebićima. Prisiljeni smo da ih smatramo postojećim, ali ih ne možemo staviti u uvjete u kojima su postojeće stvari predstavljene u misli.

Hoćemo li se onda uteći Kantovu učenju? Hoćemo li reći da su prostor i vrijeme oblici intelekta, »apriorni zakoni ili uvjeti svjesnog uma«? Učiniti tako nešto, znači izbjegavati veliku poteškoću srljajući u još veću. Stav kojim započinje Kantova filozofija, iako je verbalno jasan, ne može se pretvoriti u ideju u pravom smislu već predstavlja pseudo-ideju.

U prvom redu, tvrditi da su prostor i vrijeme, na način na koji smo ih svjesni, subjektivni uvjeti, znači prešutno tvrditi da nisu objektivne realnosti: ako prostor i vrijeme, koji su prisutni u našem umu, pripadaju našem *Ja*, tada oni nužno ne pripadaju našem *ne-Ja*. Apsolutno je nemoguće, međutim, da se tako nešto zamisli. Sama činjenica na kojoj Kant zasniva svoju hipotezu, naime, da se naša svijest prostora i vremena ne može potisnuti, svjedoči o tome, jer ta svijest od koje se ne možemo osloboditi je svijest prostora i vremena

koji postoje objektivno. Uzaludno je na ovo odgovoriti da do te nemogućnosti slobađanja od svijesti prostora i vremena neizbježno mora doći ako su već prostor i vrijeme subjektivni oblici. Pitanje je ovdje: šta svijest direktno svjedoči? Direktno svjedočanstvo svijesti je da vrijeme i prostor nisu u umu već izvan uma, te da su od njega tako apsolutno nezavisni da se ne može zamisliti da ne postoje, čak kad bi i um prestao postojati. Pored toga što je uistinu nezamisliva u pogledu onoga što prećutno poriče, Kantova je teorija isto tako nezamisliva u pogledu onoga što otvoreno tvrdi. Ne samo da jednostavno ne možemo spojiti zamisao prostora sa zamisli naše ličnosti i uzeti prvo za osobinu drugog — premda bi sama naša nesposobnost da to učinimo dokazala nezamislivost hipoteze — već i sama hipoteza nosi u sebi dokaz vlastite nezamislivosti. Naime, ako su prostor i vrijeme oblici mišljenja, tada se o njima nikada ne može misliti jer ništa ne može u isto vrijeme biti i *forma i materija* mišljenja. Da su prostor i vrijeme predmeti naše svijesti, Kant jasno tvrdi kad kaže da je nemoguće potisnuti svijest o njima. Kako sada, ako su *predmeti* svijesti, mogu oni u isto vrijeme biti *uvjeti* svijesti? Ako su prostor i vrijeme uvjeti našeg mišljenja, tada, kad mislimo o samom prostoru i vremenu, naše misli moraju biti njima neuvjetovane. Ako pak može biti njima neuvjetovanih misli, pitamo se: šta preostaje od Kantove teorije?

Iz toga stoga proizlazi da su prostor i vrijeme potpuno neshvatljivi. Neposredno znanje za koje izgleda da ga o njima imamo pokazuje se nakon ispitivanja kao potpuno neznanje. Iako se naše vjerovanje u njihovu objektivnu realnost ne može uzdrmati, mi nismo kadri da ga racionalno objasnimo. Uspostavljanje nazora koji ga isključuje (nazora koji se može izraziti, ali ne može shvatiti) predstavlja puko množenje iracionalnosti.

§ 16. Da se ne radi o potrebi rasprave, bilo bi neoprostivo da se čitaočeva pažnja zaokuplja otrcanom, ali još nedovršenom, svađom oko djeljivosti materije. Materija je ili beskonačno djeljiva ili nije: ne može se navesti treća mogućnost. Koju ćemo mogućnost date alternative prihvatiti? Kažemo li da je materija beskonačno djeljiva, prepuštamo se pretpostavci koja se mišlju ne može shvatiti. Neko tijelo može se podijeliti na dva dijela, i zatim jedan od dijelova opet na

dva, pa se tako, stalno ponavljajući taj čin dok se dijelovi tijela ne svedu na veličinu koja više nije fizički djeljiva, taj proces može u duhu bezgranično nastaviti. Takav čin, međutim, zapravo ne predstavlja zamišljanje beskonačne djeljivosti materije nego stvaranje simboličkog pojma koji se ne može proširiti u realni pojam, i koji se ne može ni na koji drugi način verificirati. Stvarno zamisliti beskonačnu djeljivost materije znači u duhu slijediti dijeljenje u beskonačnost, a da se to učini, bilo bi potrebno beskonačno vrijeme. S druge strane, ustvrditi da materija nije beskonačno djeljiva, znači ustvrditi da se može svesti na dijelove koje nikakva zamisliva sila ne može podijeliti, a ta verbalna pretpostavka nije ništa više zamisliva od one druge. Jer svaki od takvih posljednjih dijelova, kad bi oni postojali, mora da ima gornju i donju površinu, lijevu i desnu stranu, kao što je to slučaj sa svakim većim dijelom materije. Međutim, nemoguće je zamisliti strane tog tijela toliko blizu da se između njih ne bi mogla zamisliti ploha koja to tijelo presijeca, i bez obzira na veličinu pretpostavljene kohezije nemoguće je izbjeći ideju veće sile koja je kadra da ovu nadvlada. Zato za ljudsku inteligenciju prva hipoteza nije prihvatljivija od druge. Pa ipak, ljudskoj se inteligenciji kao neizbježna nadaje zaključak da se i jedna i druga moraju slagati sa činjenicama.

Napuštajući to nerješivo pitanje, zapitajmo se ponovo da li substancija zaista ima onu protežnu čvrstoću koju pokazuje našoj svijesti. Dio prostora koji je zauzet komadom kovine čini se našim očima i prstima savršeno ispunjen: opažamo masu koja pruža otpor, homogenu i bez ijednog prekida u kontinuitetu. Zar ćemo onda kazati da je materija stvarno čvrsta onako kako se čini? Zar ćemo reći da su njeni dijelovi svugdje u stvarnom dodiru, bez obzira na to da li se sastoji od beskonačno djeljivog elementa ili od jedinica koje ne podnose dalje djelidbe? Takva tvrdnja zapliće nas u nepremostive poteškoće. Kad bi materija bila tako apsolutno čvrsta, tada bi ona bila ono što nije, naime, bilo bi apsolutno nemoguće da se stisne jer podložnost stiskanju, koja podrazumijeva smanjujući razmak između sastavnih dijelova, nije zamisliva ukoliko ne postoji nezauzeti prostor između tih dijelova. Ali ni to nije sve. Utvrđena je istina u mehanici da, ako tijelo koje se kreće nekom brzinom, udari u jednako tijelo koje je u stanju mirovanja na taj način da oboje nastave da se za-

jedno kreću, njihova će zajednička brzina iznositi tek polovinu brzine tijela koje je udarilo o drugo tijelo. S druge strane, ne može se poricati zakon koji glasi: kretanje od jedne veličine do druge mora proći kroz sve posredne veličine. U našem slučaju to znači da tijelo koje se kreće brzinom 4 ne može zbog sraza reducirati svoju brzinu na 2 a da ne prođe kroz sve brzine između 4 i 2. Ali kad bi materija bila uistinu čvrsta, kad bi njene jedinice bile apsoltuno stisnute i u apsolutnom dodiru — ovaj, kako ga nazivaju, »zakon kontinuiteta« bio bi prekršen u svakom slučaju sraza. Jer kad se od dviju takvih jedinica jedna, koja se kreće brzinom 4, srazi sa drugom, mora ova prva momentano reducirati svoju brzinu na 2, to jest, mora od brzine 4 prijeći na brzinu 2 a da ne protekne nikakvo vrijeme i da ne prođe kroz posredne brzine, što znači da mora da se kreće brzinama 4 i 2 u isti trenutak, što je nemoguće.

Budući da je pretpostavka da je apsolutno čvrsta materija neodrživa, preostaje da se ispita Newtonova pretpostavka prema kojoj se ona sastoji od čvrstih atoma koji nisu u dodiru, već jedan na drugog djeluju silama privlačenja i odbijanja koje variraju sa udaljenostima. Takva pretpostavka, međutim, samo premješta poteškoću: problem se jednostavno prenosi sa nagomilanih masa materije na ove hipotetske atome. Jer uz pretpostavku da je materija kakvu je opažamo izgrađena od takvih zbijenih protežnih jedinica, koje su okružene utjecajima sile, pitanje je još uvijek: kakav je sastav tih jedinica? Ne preostaje nam drugo nego da svaku tu jedinicu smatramo djelićem materije. Promatrane kroz mikroskop duha, svaka postaje gomila substancije koju smo upravo razmatrali. Na isti se način mogu istraživati dijelovi od kojih se sastoji svaki atom, i tačno iste poteškoće preprečuju se svakom odgovoru. Čak i ako se pretpostavi da se hipotetski atom sastoji od još manjih atoma, očito je da će poteškoća iskrsnuti kod svakog narednog atoma, i nemoguće je da se te poteškoće otarasimo čak i uz beskonačan niz takvih pretpostavki.

Preostaje nam Boškovićeva koncepcija. Videći da materija ne može biti sastavljena od neprotežnih monada, kao što je to predložio Leibnitz (budući da postavljanje jedne uz drugu beskonačnog broja tačaka, koje su bez protežnosti, ne može dati onu protežnost koju ima materija), i shvaćajući prigovore

Newtonovom nazoru, Bošković je predložio posredničku teoriju ujedinjujući, kao što je sam smatrao, prednosti obje navedene teorije i izbjegavajući njihove poteškoće. Prema njegovoj teoriji sastavni dijelovi materije su centri sile, tačke bez dimenzija koje jedna drugu privlače i odbijaju tako da se drže odvojeno na određenim razdaljinama. On matematički nastoji dokazati da sile koje takvi centri posjeduju mogu tako varirati sa tim razdaljinama da će u danim okolnostima centri ostati u ravnoteži i da će u tom slučaju međuprostori biti određeni, dok će u drugim uvjetima centri održavati veće ili manje međuprostore. Ova spekulacija, međutim, iako je ingeniozno obrađena i izbjegava različite poteškoće, uspostavlja tvrdnju koja se ne može predstaviti u misli. Ona izbjegava sve nezamislivosti koje su gore spomenute tako da ih spaja u jednu nezamislivost, kojom sama započinje. Nezamisliv je centar sile koji je apsolutno bez protežnosti: u odgovor na ovu tvrdnju možemo formirati samo simboličku i pogrešnu koncepciju. Ideja otpora ne može se u misli odvojiti od ideje protežnog tijela koje pruža otpor. Potpuno je izvan ljudske moći predstavljanja pretpostavka da centri sila prebivaju u tačkama koje ne samo da su neizmjerno male, već uopće ne zauzimaju prostor, u tačkama koje imaju mjesto a da pri tom nema ničega čime bi se to mjesto označilo, u tačkama koje se ni u kojem pogledu ne mogu razlikovati od okolnih tački koje nisu centri sile.

Možda se na ovom mjestu može reći: iako nas sve hipoteze o sastavu materije kad se logički razviju dovode do zaključaka koji se ne mogu zamisliti, ipak imamo razloga za mišljenje da jedna od njih odgovara činjenicama. Iako je pojam materije koja se sastoji od zbijenih, nedjeljivih jedinica simboličan i nemoguće je da ga se potpuno domisli, može se ipak pretpostaviti da on nalazi posrednu verifikaciju u istinama kemije. Uvjerava nas se da ove posljednje zahtijevaju nazor da se materija sastoji od čestica specifičnih težina i stoga specifičnih veličina. Opći zakon jednakovalentnosti izgleda da je nemoguć ako se ne pretpostavi postojanje posljednjih atoma, pa iako kemičari nazivaju »ekvivalentima« težine elemenata koji se spajaju, a zbog toga da bi se izbjegle prijeporne pretpostavke, ne možemo zamisliti spajanje tih određenih težina a da ne pretpostavimo da do njega dolazi između određenog broja određenih čestica. Izgleda stoga da Newto-

nov nazor u svakom slučaju zaslužuje prednost pred nazorom Boškovića. Učenik Boškovića, međutim, može odgovoriti da je teorija njegova učitelja sadržana u Newtonovoj teoriji, i da se zaista ne da zaobići. On može pitati: »Šta je to što drži zajedno dijelove tih posljednjih atoma«? Njegov protivnik mora odgovoriti: »Kohezija.« »A šta je to — može on nastaviti — što drži zajedno dijelove svih fragmenata na koje se uz pomoć dovoljne sile posljednji atom može razbiti«? Ponovno, odgovor mora biti — kohezija. »A što — može on još uvijek pitati — ako se posljednji atom, budući da to možemo zamisliti, svede na dijelove koji su toliko maleni u usporedbi s atomom, kao što je on malen u usporedbi s masom opipljive materije — što tada sačinjava ono što svakom dijelu mora dati moć da se održi i da zauzima prostor«? Ne može se dati drugi odgovor do — kohezija. Nastavljajmo ovaj proces u mislima koliko nam drago — sve dok protežnost dijelova ne postane manja nego što se može zamisliti — ali ipak ne možemo a da ne dopustimo postojanje sila pomoću kojih se protežnost održava, kao što ne možemo doći do granice sve dok ne dođemo do pojma neprotežnih centara sile.

Krajnja priroda materije, dakle, isto je toliko nerazumljiva koliko i krajnja priroda prostora i vremena. Pretpostavimo što nam drago, ali ispitamo li do kraja implikacije naših pretpostavki, naći ćemo da nam ne ostavljaju doli izbor između oprečnih besmislenosti.

— — — — — — — — — — — — — — —

— — — — — — — — — — — — — — —

§ 21. Sve posljednje naučne ideje, dakle, predstavljaju realnost koja se ne može shvatiti. Ma kako velik bio napredak u povezivanju činjenica i uspostavljanju sve širih i širih generalizacija, i bez obzira dokle je dopro posao povezivanja ograničenih i izvedenih istina sa širim i dubljim istinama — fundamentalna istina ostaje uvijek izvan našeg dohvata. Objašnjenje onoga što je objašnjivo ne dovodi do veće jasnoće neobjašnjivu prirodu onoga što preostaje. I u unutarnjem i u vanjskom svijetu učenjak se svagda sagledava u centru neprestanih promjena kojima ne može otkriti ni početka ni kraja. Dogodi li mu se da unatraške slijedi evoluciju stvari i da si dopusti prihvaćanje hipoteze da je svemir jednom postojao u difuznom obliku, naći će da je potpuno nemoguće

pojmiti kako je do toga došlo, kao i da, spekulira li o budućnosti, ne može odrediti granicu veličanstvenog slijeda pojava koje se neprestano razvijaju pred njegovim očima. Na isti način, svrne li pogled u vlastitu unutrašnjost, opaža on da su oba kraja niti svijesti izvan njegove moći shvaćanja, dapače, izvan njegove moći da misli o njihovu postojanju u prošlosti ili u budućnosti. Kad se pak nakon promatranja slijeda vanjskih ili unutarnjih pojava obrati njihovoj bitnoj prirodi, izložen je istoj neprilici. Čak ako se pretpostavi da je uvijek sposoban da pojave, svojstva i kretanja stvari svede na manifestacije sile u prostoru i vremenu, nalazi on da su sila, prostor i vrijeme izvan svakog shvaćanja. Na sličan način, iako analiza mentalnih akata može da ga dovede do osjeta kao do izvorne građe iz koje je izatkano svako mišljenje — njegovo je znanje malo unaprijeđeno. On, naime, ne može objasniti niti same osjete niti ono nešto koje je svjesno osjeta. On, dakle, utvrđuje da je bit i geneza i objektivnog i subjektivnog nedokučiva. Svi smjerovi njegovih istraživanja dovode ga na koncu licem u lice sa nerješivom zagonetkom, i on svagda jasno uviđa da je to zaista nerješiva zagonetka. On spoznaje istovremenu veličinu i neznatnost ljudskog uma: njegovu snagu u tretiranju svega što je u okviru iskustva i njegovu nemoć u bavljenju stvarima koje nadilaze iskustvo. Sa naročitom jasnoćom uviđa on potpunu neshvatljivost najjednostavnije činjenice ako se ova promatra za sebe. Više od ikoga on zaista *zna* da se u svojoj posljednjoj biti ništa ne može znati.

Iz knjiga: *First Principles of a New System of Philosophy by Herbert Spencer*, New York 1864. Preveo Ante Starčević (New York).

HENRI BERGSON

UVOD U METAFIZIKU

Ako se međusobno usporede definicije metafizike ili shvaćanja apsolutnoga, onda se opaža da se filozofi, unatoč svojim očitim divergencijama, slažu u tome da razlikuju u najdubljemu dva različita načina da se spozna neki predmet. Prvi pretpostavlja da se oko tog predmeta obilazi, drugi da se u nj prodre. Prvi zavisi od stanovišta s kojeg čovjek polazi i od simbola s pomoću kojih se on izriče. Drugi ne polazi ni od kakvog »gledišta« i ne upire se ni o kakav simbol. O prvoj će se spoznaji reći da zastaje kod *relativnoga*, o drugoj — tamo gdje je ona moguća — da postiže ono *apsolutno*.

Uzmimo, npr. da je neka stvar u prostoru stavljena u gibanje. Ja ga opažam na različne načine, već prema — gibljivom ili negibljivom stanovištu s kojega ga gledam. Ja ga nadalje izražavam na različne načine, već prema sistemu osi ili tačkama obilježavanja na koje smatram da se odnosi, tj., već prema simbolima na koje ga prevodim. I ja ga nazivam *relativnim* iz ova dva razloga: u jednom kao i u drugom slučaju postavljam ja sebe izvan samog objekta. Ako, naprotiv, govorim o nekom apsolutnom gibanju, onda to znači da tom gibanom objektu pripisujem nešto unutrašnje i, tako reći, duševna stanja; nadalje, to znači da ja suosjećam ta stanja i da se s nekim naporom uobrazilje uživljavam u njih. Ja onda, već prema tome da li je predmet gibljiv ili negibljiv, već prema tome da li poprima jedno ili drugo gibanje, neću osjećati isto. A što ja osjećam, neće zavisiti ni od gledišta koje bih mogao zauzeti prema objektu jer ću sam biti u objektu, niti od simbola s pomoću kojih bih ga mogao prevesti, jer ja sam se odrekao svakog prevođenja da bih imao original. Ukratko, gibanje neće biti shvaćeno izvana — i na neki način polazeći od mene — nego iznutra, u sebi samome. Imat ću nešto apsolutno. Neka nadalje bude dana neka ličnost iz nekog romana

čiji se doživljaji pripovijedaju. Pisac romana mogao bi gomilati crte karaktera, mogao bi dati da njegov junak govori i radi koliko god hoće: sve to ne bi bilo ravno jednostanom i nerastavljivom osjećaju koji bih osjetio kad bih se samo na trenutak sastao sa samom tom ličnošću. Onda bih vidio kako radnje, kretnje i riječi proistječu posve prirodno, naime iz samoga izvora. Ličnost bi mi jednim mahom bila dana u svojoj cjelini, a tisuću sporednih okolnosti, s pomoću kojih se ona očituje, umjesto da se pridadu ideji i da nju obogate, pridat će se meni, pa se čini da se one sada odvajaju od nje, a da ipak ne iscrpljuju njenu bit ili da joj što oduzimaju. Sve što mi se pripovijeda o ličnosti pruža mi isto toliko gledišta o njoj. Sve crte koje mi opisuju, a koje mi daju samo s pomoću isto toliko poredaba s osobama ili stvarima, koje su mi već poznate, jesu samo znaci, s pomoću kojih se više ili manje simbolički izriču. Simboli i gledišta postavljaju me, dakle, izvan nje, oni mi o njoj daju samo ono što joj je zajedničko s drugima i što njoj ne pripada kao ono najosobitije. No što je ona sama uistinu, što sačinjava njenu bit, ne da se opaziti izvana jer je ova po svom pojmu unutrašnja, niti se dade izraziti simbolima jer je inkomenzubilna svakoj drugoj stvari. Opis, povijest i analiza ostavljaju me ovdje u onome relativnome. Samo susret sa samom osobom dao bi mi ono apsolutno.

*

Ako tko digne ruku, on izvodi kretnju o kojoj iznutra ima jednostavno opažanje; ali izvana, za mene koji ga gleda, giba se njegova ruka kroz jednu tačku, zatim kroz drugu tačku, a između te dvije tačke ležat će opet druge tačke, tako da bi taj postupak, ako počnem, beskonačno išao dalje. Dakle, iznutra gledano, ono apsolutno jest nešto jednostavno; ali gledano izvana, ono u pogledu znakova koji ga izražavaju postaje zlatnikom čija se vrijednost vraćanjem kusura ne može iscrpsti.

*

Iz toga slijedi da se neko apsolutno može dati samo u *intuiciji*, dok sve drugo zavisi o *analizi*. Intuicija znači onu vrstu intelektualnoga uživljavanja s pomoću kojega se čovjek

postavlja u unutrašnjost nekog predmeta, da se dođe do onoga što taj predmet ima u pogledu jedinoga i neizrecivoga. Analiza je, naprotiv, postupak koji predmet svodi na već poznate, dakle ovome i drugim predmetima zajedničke elemente. Analiziranje se, prema tome, sastoji u tome da se neka stvar izrazi s pomoću nečega što nije ona sama. Svaka je analiza, dakle neko prevođenje, razvijanje u simbolima, prikaz, dobiven s gledišta koja slijede jedno za drugim i s kojih bilježimo isto toliko veza između novog predmeta koji se istražuje, i drugih za koje mislimo da ih već poznajemo. U njenoj vječnoj unutrašnjoj želji da svaki predmet, u pogledu kojega je osuđena da kruži oko njega, analizira bez konca, gomila gledišta da upotpuni uvijek nepotpuni prijevod. Ona se, dakle, nastavlja u beskonačnost. Intuicija je pak — ako je moguća — jednostavan postupak.

Pretpostavljajući to, dalo bi se bez daljnjega vidjeti da je naslijeđena djelatnost pozitivne znanosti da analizira. Ona, dakle, prije svega radi s pomoću simbola. Čak najkonkretnije prirodne znanosti, znanosti o životu, drže se vidljivih forma živih bića, njihovih organa, njihovih anatomijskih sastavnih dijelova. One uspoređuju forme međusobno, svode kompliciranije na jednostavnije, studiraju naposljetku funkcije života u onome što je, tako reći, njihov vidljivi simbol. Ako inače ima kakvo sredstvo da se apsolutno shvati neki realitet umjesto da se relativno spozna, da se čovjek postavi u nj umjesto da zauzima stanovište prema njemu, da se ima o njemu neka intuicija umjesto da se poduzme analiza o njemu, naposljetku da se on shvati izvan svakog izraza, svakog prijevoda ili simboličkog prikaza, onda je to samo metafizika. *Metafizika je, prema tome, znanost koja neće da se služi simbolima.*

*

U najmanju ruku ima jedan realitet koji mi svi shvaćamo iznutra, intuicijom, a ne samo analizom. To je naša vlastita osoba u njenom toku kroz vrijeme. To je naš Ja koji traje. Mi ni jednu drugu stvar ne možemo intelektualno sudoživljavati. Ali mi zacijelo doživljavamo same sebe.

Ako ja dadem da preko moje osobe, koju hoću da prihvatim kao nedjelatnu, prijeđe unutrašnji pogled moje svijesti, onda najprije primjećujem — kao na površini očvrsnulu

koru — sve zamjedbe koje mi dolaze iz vanjskog svijeta. Te su zamjedbe tačno određene stojeći jedna kraj druge ili postavljene jedna kraj druge; one nastoje da ih grupiraju u *objekte.* Nadalje opažam sjećanja koja su, manje ili više, u vezi s tim zamjedbama služeći zato da ih tumače. Ta su se sjećanja, tako reći, odvojila od osnova moje osobe, njih su zamjedbe koje su im slične, povukle na periferiju; ona su postavljena na mene a da nisu u apsolutnom smislu Ja. I naposljetku vidim kako se manifestiraju težnje, navike, gibanja, mnoštvo virtualnih djelatnosti koje su, manje ili više, čvrsto skopčane s tim zamjedbama i sjećanjima Za sve te elemente s njihovim tačno određenim formama meni se čini da su utoliko više rastavljeni od mene ukoliko su to više između sebe. Upravljeni iznutra prema van, oni sjedinjeni sačinjavaju površinu sfere koja ima tendenciju da se proširi i da se izgubi u vanjski svijet. Ali ako se priberem od periferije prema centru, ako na temelju svoga Ja tražim ono što je taj Ja najjednoličnije, najtrajnije, onda nalazim nešto posve drugo.

Ispod onih oštro izrezanih forma kristala i one ukočenosti površine nalazim kontinuitet razlijevanja, koji se ne da usporediti ni s čim tekućim što sam ikada vidio. To je slijed stanja, od kojih svako pokazuje što slijedi i od kojih svako sadržava ono što slijedi. Faktično ona tek sačinjavaju različna stanja kad ih ja već imam za sobom i kad se okrenem da promatram njihov trag. Dok sam ih osjećao, bila su od nekog zajedničkog života tako čvrsto organizirana, tako duboko oduhovljena da ne bih mogao reći gdje se jedno završava, a gdje drugo počinje. Faktično nijedno od njih nema početka ili kraja, nego se sva nastavljaju jedno u drugo.

To je, ako se tako hoće, odvijanje svitka, jer nema živog bića koje ne bi osjećalo kako malo-pomalo dolazi do kraja svog svitka; život se sastoji u tome da se stari. No on je isto tako neprekidno namatanje kao namatanje niti na klupko; jer naša prošlost nas slijedi, neprestano se povećava onim sadašnjim što ga prima na svom putu, a svijest znači pamćenje.

Uistinu to nije ni namatanje ni odmatanje, jer obje one slike izazivaju predodžbu linija i površina, čiji su dijelovi međusobno homogeni i mogu se pokrivati. Međutim, nema ni dva identična trenutka kod istog svjesnog bića. Uzmimo najjednostavniji osjećaj, postavimo ga kao postojan; dajmo da

cijela ličnost bude upijena u nj: svijest koja prati taj osjećaj neće u dva trenutka koji slijede jedan za drugim moći ostati ista, jer idući trenutak uvijek sadržava sjećanje na prethodni koji mu je ostavio ovaj. Svijest koja bi imala dva jednaka momenta bila bi svijest bez pamćenja. Ona bi, dakle, prolazila i nastajala neprekidno iznova. A kako bi čovjek sebi upravo predstavljao *besvjesnost*?

Morat ćemo sebi, dakle predočiti sliku tisućustrukog spektra s neprimjetljivim stupnjevima koji od jedne nijanse vode do druge. Struja osjećaja koja bi prolazila spektar stupnjevito bi, pošto bi se po redu obojila na svakoj svojoj nijansi, pretrpjela promjene, od kojih bi svaka navijestila iduću i pređašnje obuhvaćala u sebi. No nijanse spektra koje slijede jedna za drugom ostat će još uvijek jedna izvan druge. Jedna stoji kraj druge. One zauzimaju prostor. Čisto trajanje naprotiv isključuje svaku misao na postavljanje jednoga kraj drugoga, na uzajamnu izvandrugotnost i na rasežnost.

Predočimo sebi, dakle, radije sliku beskonačno malene gumene vrpce, ako bi bilo moguće, stegnutu u matematičku tačku. Razvucimo je malo-pomalo, tako da od tačke postane linija koja neprestano raste. Upravimo svoju pažnju ne na liniju kao liniju, nego na djelatnost koja je rasteže. Imajmo na umu da je ta djelatnost, unatoč svom trajanju, nedjeljiva, pretpostavljajući da se izvršava bez prekida, da se od nje, ako se umetne prekid, čine dvije djelatnosti umjesto jedne i da će svaka od tih djelatnosti biti nedjeljiva djelatnost o kojoj govorimo; sama djelatnost koja pokreće nikada nije djeljiva, nego nepokretna linija koju ona ostavlja kao trag u prostoru. Oslobodimo se naposljetku prostora, koji je podloga gibanja, da sebi dademo računa o samom gibanju, o aktu napinjanja ili rastezanja; ukratko, o čistoj gibanosti. Ovaj puta imat ćemo vjerniju sliku o razvoju svoga Ja u trajanju.

Pa ipak će i ova slika biti još nepotpuna, kao što će, uostalom, svaka usporedba biti nepotpuna, jer odvijanje našeg trajanja sliči s određenih strana mnoštvu stanja koja se razvijaju, i jer nijedna usporedba ne može dati jedan od dva nazora, a da ne žrtvuje drugi. Ako ja sebi predočim spektar s tisuću boja, onda imam pred sobom gotovu sliku, dok trajanje nastaje kontinuitivno. Kad mislim na gumenu vrpcu koja se produžuje, na pero koje se napinje ili popušta, onda zaboravljam bogatstvo obojenosti koje je za proživljeno tra-

janje karakteristično kako bih vidio samo još jednostavno gibanje, s pomoću kojega svijet ide od jedne nijanse do druge. Unutrašnji je život sve to ujedno, raznolikost kvaliteta, kontinuitet toka, jedinstvo pravca. On se ne da predočiti s pomoću slika.

Ali još manje se on dade predočiti s pomoću *pojmova* — tj. s pomoću apstraktnih ili općih ili jednostavnih ideja. Bez sumnje nijedna slika neće potpuno reproducirati izvorni osjećaj što ga imam o toku svog sopstva. No unatoč tome nužno je da pokušam sliku reproducirati. Onome koji ne bi bio sposoban da samome sebi dade intuiciju trajanja koje sačinjava njegovu bit, ništa je nikada neće moći dati, ni pojmovi ni slike. Jedini zadatak filozofa mora ovdje biti da potakne na određeno nastojanje, koje se kod većine ljudi sprečava duhovnim navikama koje su korisnije životu. Slika ima bar tu prednost da nas drži u onome konkretnome. Nijedna slika neće nadomjestiti intuiciju trajanja, ali će mnoge različne slike koje su uzete iz posve različitih redova stvari, konvergiranjem svojih djelovanja moći upraviti svijest tačno na onu tačku na kojoj postaje dostiživa neka intuicija. Birajući koliko je moguće razasute slike, spriječit će se da koja od njih uzurpira mjesto intuicije koju treba da izazove, jer bi je onda odmah potisnuli njeni rivali. Pošto se postigne da sve one, unatoč različitosti svog aspekta, zahtijevaju od našeg duha isti način pažljivosti i u neku ruku isti stupanj napinjanja, naviknut ćemo svijest na posve osobitu i posve određenu dispoziciju, upravo na onu koja je potrebna da se ona samoj sebi pojavi bez koprene. Ali ona će se i s voljom morati podvrći onom naporu jer joj se nešto ne *pokazuje* jednostavno. Ona je prosto postavljena u položaj koji mora zauzeti da napravi željeni napor i da od sebe dođe do intuicije. Nasuprot tome nepogodnost odviše jednostavnih pojmova na ovom području sastoji se upravo u tome da su oni zaista simboli, koji sebe postavljaju na mjesto predmeta koji simboliziraju, a ti simboli ne traže od nas nikakav napor. Kod tačnijeg promatranja bi se opazilo da svatko zadržava od predmeta samo ono što je ovom i drugim predmetima zajedničko. Opazilo bi se da svaki pojam — još više nego što to čini slika — izražava neku *usporedbu* između ovog predmeta i onih koji su mu slični. Ali kako je usporedba napravila vidljivom neku sličnost, kako je sličnost neka osebujnost objekta, kako je osebujnost posve

onakva kao da je ona dio objekta koji je ima, mi smo bez daljnjega uvjereni da ćemo, ako postavimo pojmove kraj pojmova, opet sastaviti cjelinu objekta od njegovih dijelova i da time, tako reći, dobivamo njegov duhovni ekvivalent.

Mi na taj način mislimo da možemo stvoriti vjeran prikaz trajanja, jer ređamo jedan za drugim pojmove, jedinstvo, mnoštvo, kontinuitet, konačna ili beskonačna djeljivost itd. Upravo ovdje leži varka. Ovdje leži i opasnost. Koliko god apstraktne ideje mogu koristiti analizi, tj. znanstvenom istraživanju objekta u njegovim relacijama prema svima drugima, toliko su pak nesposobne da nadomjeste intuiciju, tj. metafizičko istraživanje objekta prema onome što mu je bitno i svojstveno. S jedne strane, mogu nam ti uspoređeni pojmovi zaista dati samo umjetnu rekonstrukciju objekta o kojemu mogu simbolizirati samo određene opće i u neku ruku individualne nazore: dakle, uzalud bi se vjerovalo da se s pomoću njih može pograbiti neka zazbiljnost, čiju nam samo sjenu oni pružaju. Ali s druge strane leži upravo ovdje pokraj varke i vrlo velika opasnost. Jer pojam generalizira u istoj mjeri kao što apstrahira. Pojam može neko osobito svojstvo samo simbolizirati čineći ga zajedničkim bezbroju stvari. On mu, dakle, uvijek oduzima, više ili manje, njegovu formu rastezanjem koje mu daje. Na njegovu mjestu unutar metafizičkog objekta koji ono ima, poklapa se svojstvo s tim objektom, oblikuje se u najmanju ruku primjereno njemu, poprima iste obrise. Izvučeno iz metafizičkog pojma objekta i prikazano u pojmu, ono se beskonačno rasteže, ono zahvaća preko predmeta jer ga sada mora sadržavati ujedno s drugima. Različne pojmove koje stvaramo o svojstvima neke stvari, opisuju, dakle, isto toliko znatno šire kružnice oko nje od kojih joj nijedna tačno ne pristaje. Pa ipak su se u stvari svojstva poklapala s njom samom, a zbog toga poklapala su se međusobno. Bit ćemo, dakle, prisiljeni da potražimo nekakav spretan zahvat da opet uspostavimo to poklapanje. Mi ćemo jedan od tih pojmova izvući i s pomoću njega pokušati da se drugi opet sjedine. No već prema tome da li polazimo od ovoga ili onoga, sjedinjenje se neće dati izvršiti na isti način. Već prema tome da li npr. polazimo od jedinstva ili mnoštva, različito ćemo shvatiti mnogostruko jedinstvo trajanja. Sve će zavisiti od važnosti koju priznajemo ovome ili onome među pojmovima, a ta će važnost uvijek biti proizvoljna, jer iz

objekta izvučeni pojam sam nema važnosti jer je samo još sjena nekog tijela. Tako će nastati mnoštvo različnih *sistema*, isto toliko koliko ima vanjskih gledišta o zbilji koju treba istražiti, ili koliko ima daljnjih krugova u koje se ona može staviti. Jednostavni pojmovi nemaju, dakle, samo taj nedostatak da konkretno jedinstvo objekta dijele na isto toliko simboličkih izraza; oni i filozofiju dijele na određene škole, od kojih svaka zauzima svoje mjesto, odabire svoje žetone i započinje s drugima igru kojoj nikada nema kraja. Ili je metafizika samo takva igra ideja, ili pak, ako je ozbiljan duševni rad, ako je znanost a ne samo neka gimnastika, onda mora izaći iz pojmova da dođe do intuicije. Pojmovi su joj zacijelo neophodno potrebni jer sve druge znanosti rade većinom s pojmovima, a metafizika ne bi mogla biti bez drugih znanosti. Ali ona će samo onda biti posve metafizika ako se digne nad pojam, ili bar ako se oslobodi ukočenih i gotovih pojmova, da stvori pojmove koji su posve različni od onih kojima mi obično baratamo; ja mislim rastezljive, gipke, gotovo tekuće predodžbe koje su uvijek pripravne da se prilagode letimičnim formama intuicije. Kasnije ćemo se vratiti na ovu tačku. Neka nam bude dovoljno što smo pokazali da nam naše trajanje može biti neposredno dano u intuiciji, da nam se posredno može sugerirati s pomoću slika, ali da se — ako se riječi pojam ostavi njen pravi smisao — ne da zahvatiti u pojmovni prikaz.

Pokušajmo na trenutak da od trajanja napravimo mnoštvo. Morat će se priznati da članovi tog mnoštva, umjesto da se međusobno razlikuju poput članova bilo kojeg drugog mnoštva, zahvaćaju jedan u drugi, da jednom proteklo trajanje bez sumnje možemo učvrstiti s pomoću napora uobrazilje, razdijeliti ga po tom na dijelove koji leže jedan do drugoga i da te dijelove možemo prebrojati, ali da se ta operacija izvršava na ukočenom sjećanju trajanja, na negibljivom tragu koji gibanost trajanja ostavlja iza sebe, a ne izvršava se na samom trajanju. Moramo, prema tome, priznati da to mnoštvo, ako takvoga ima ovdje, ne sliči nijednom drugom mnoštvu. Hoćemo li sada kazati da trajanje ima jedinstvo? Neki kontinuitet elemenata, koji se od sebe međusobno nastavljaju jedan u drugi, bez sumnje ima isto tako udjela u jedinstvu kao i u mnoštvu; ali ovo gibljivo, promjenljivo, živo jedinstvo jedva još ima neku sličnost s apsolutnim, negibljivim i praznim je-

dinstvom što ga opisuje čisti pojam jedinstva. Hoćemo li iz toga zaključiti da se trajanje mora definirati s pomoću jedinstva i mnoštva ujedno? Ali čudnovato je: ja bih oba ova pojma mogao okretati ovamo i onamo koliko bi god htio, odrediti ih kvantitativno, kombinirati ih na različne načine, poduzeti s njima najsuptilnije operacije duševne kemije — a da nikada ne bih dobio nešto što sliči jednostavnoj intuiciji koju imam o trajanju. Ali ako se umjesto toga upinjanjem intuicije stavim u trajanje, onda ću odmah opaziti kako je to trajanje jedinstvo, mnoštvo i još mnogo toga. Oni različni pojmovi, dakle, bili su isto tolika različna vanjska gledišta o trajanju. Ni sjedinjena ni rastavljena ta nam gledišta nisu dala da prodremo u samo trajanje.

Unatoč tome prodiremo mi u nj, a to može da bude samo s pomoću intuicije. U tom je smislu unutrašnja, apsolutna spoznaja trajanja Ja moguća s pomoću samoga Ja. Ali ako metafizika ovdje zahtijeva i može postići intuiciju, znanosti zato nije ništa manje potrebna analiza. A iz miješanja zadataka intuicije i analize proizlaze ovdje diskusije među školama i konflikti među sistemima.

Psihologija zaista postupa s pomoću analize poput drugih znanosti. Ona Ja koji joj je najprije dan jednostavnom intuicijom rastavlja na zamjedbe, osjećaje, predodžbe koje istražuje odvojeno. Ona, prema tome, supstituira tome Ja niz elemenata koji sačinjavaju psihologijske činjenice. Jesu li ti *elementi,* međutim, jednaki *dijelovima?* To je cijelo pitanje, i ne samo što se ono obišlo, problem se čovjekove ličnosti često stavljao u izraze koji ne dopuštaju njegovo rješenje.

Neosporno je da svako psihologijsko stanje, prosto time što pripada jednoj osobi, odražava cjelinu neke ličnosti. Nema osjećaja koji ne bi, koliko god on bio jednostavan, virtualno uključivao prošlost i sadašnjost bića koje ga osjeća, koji se ne bi mogao odvojiti od njega i sačinjavati neko »stanje«, bilo upinjanjem apstrakcije ili analize. Međutim ništa manje nije neosporno da bez toga upinjanja apstrakcije ili analize ne bi bilo mogućeg razvoja psihologijske znanosti. U čemu se, dakle, sastoji postupak kojim psiholog odvaja neko psihologijsko stanje, da ga postavi kao manje ili više samostalnu bitnost? On počinje time da prelazi preko posebne obojenosti osobe koja se ne bi dala reproducirati u poznatim i općim izrazima. Zatim se trudi da na osobi, koja je na taj način već

pojednostavljena, izolira ovaj ili onaj aspekt koji obećava neko interesantno istraživanje. Ako se radi npr. o nagnuću, onda će on ostaviti po strani nijansu koja se ne da izraziti, koja mu daje boju i koja čini da moje nagnuće nije tvoje nagnuće; zatim će se uhvatiti za gibanje kojim se naša ličnost *upravlja* na neki određeni predmet: on će tu atitudu izolirati pa će taj posebni aspekt, to stanovište o gibljivosti unutrašnjeg života, tu »shemu« konkretnog nagnuća postaviti kao samostalnu činjenicu. To je posao analogan poslu umjetnika koji bi na prolazu kroz Pariz napravio npr. skicu jednog tornja Notre-Dame. Toranj je nerazdruživo vezan s građevinom koja je opet isto tako nerazdruživo povezana s tlom, okolinom, cijelim Parizom. On ga najprije mora odvojiti: od cjelokupne slike zahvatit će samo određeni pogled koji je upravo ovaj toranj Notre-Dame. Ali taj je toranj nadalje sazdan od kamenja, čije je posebno grupiranje ono što mu daje formu; ali crtač se ne interesira za kamenje, on hvata samo siluete tornja. On, prema tome, realnu i unutrašnju organizaciju nadomješta vanjskom i shematskom reprodukcijom. Na taj način odgovara njegov crtež u svemu određenom gledištu o objektu i izboru određenog načina prikazivanja. To je, dakle, posve isto kao i postupak kojim psiholog neko psihologijsko stanje izvlači iz cjeline neke osobe. To izolirano psihologijsko stanje jedva je više nego skica, zalet za neku umjetnu rekonstrukciju, ali je cijela pod određenim elementarnim aspektom, za koji je opstojao poseban interes i u pogledu kojega je čovjek poduzeo da ga čovjek čvrsto drži. To nije dio, nego element. Nije dobiveno komadanjem, nego analizom.

Pod sve u Parizu snimljene skice stranac će bez sumnje staviti »Pariz« kao znak sjećanja. A kako je on Pariz u zbilji vidio, moći će, polazeći od izvorne intuicije cjeline, svoje skice ugurati u tu zbilju i isto ih tako međusobno opet povezati. Naprotiv, ne postoji mogućnost da se izvede obratni postupak; čak pomoću bezbroj ma kako tačnih skica, čak riječju »Pariz« kao naputkom da ih treba međusobno povezati, nemoguće je da se čovjek digne do intuicije koju nikada nije imao, i da sebi stvori utisak Pariza ako ga nikada nije vidio. To dolazi otuda što čovjek ovdje nema posla s *dijelovima* cjeline, nego sa znacima cjeline. Da odaberemo još uvjerljiviji primjer, slučaj u kojemu je znak još potpunije simboličan, neka se prihvati da mi se slova koja su potrebna za građu

neke meni nepoznate pjesme pruže onako nasumce međusobno izmiješana. Kad bi slova bila *dijelovi* pjesme, ja bih mogao pokušati da je od njih sastavim, pokušavajući sva moguća sastavljanja, kao što to čini dijete kamenčićima neke igre strpljenja. No na to ja nikada neću naići jer slova nisu *sastavni* dijelovi, nego dijelovi *izraza*, a to je nešto posve drugo. Stoga ja, ako poznajem pjesmu, odmah svako od slova stavljam na mjesto koje mu pripada, pa ih bez teškoće opet povezujem kroz neprekidnu liniju, dok je obratni postupak nemoguć. Čak ako mislim napraviti pokušaj tog obratnog postupka, čak ako redam slova jedno do drugoga, počinjem sebi time predočiti neko plauzibilno značenje: ja, dakle, izazovem u sebi neku intuiciju i od te intuicije pokušavam da se opet spustim do elementarnih simbola koji bi mogli sačinjavati njezin izraz. Već pomisao da se objekt opet sastavi operacijama izvedenih samo s pomoću simboličnih elemenata, dovodi sa sobom takav apsurditet da nikome ne bi pala na pamet, kad bi sebi položio račun o tome da nema posla s fragmentima predmeta, nego, tako reći, s fragmentima simbola.

Pa ipak je to pothvat filozofa koji nastoje ličnost rekonstruirati pomoću psihologijskih stanja, bilo da se drže samih stanja, bilo da dodaju jednu nit koja treba da ta stanja međusobno drži na okupu. Empiristi i racionalisti podliježu ovdje istoj varci. Jedni kao i drugi uzimaju *parcijalnu oznaku* kao *zbiljske dijelove*, pa brkaju tako gledišta analize i gledišta intuicije, egzaktnu znanost i metafiziku.

Prvi s pravom kažu da psihologijska analiza ne otkriva u osobi ništa više nego psihologijska stanja. I to je na svaki način funkcija, štaviše, to je čak definicija analize. Psiholog nema ništa drugo da radi nego da analizira osobu, tj. da bilježi stanja: u najboljem će slučaju nad ta stanja staviti rubriku »Ja« i reći da su to »stanja Ja«, upravo onako kao što crtač ispisuje riječ »Pariz« na neku svoju skicu. Na području na kojem psiholog zauzima svoj stav, »Ja« je samo znak kojim se doziva natrag prvobitna (uostalom, veoma zbrkana) intuicija koja je psihologiji dala njen objekt: to je samo riječ, a velika je zabluda da se vjeruje da bi se, ostajući na tom području, mogla iza riječi naći neka stvar. To je bila zabluda onih filozofa koji se nisu mogli zadovoljiti time da budu jednostavni psiholozi psihologije, npr. Taine i Stuart Mill. Premda su psiholozi po metodi koju primjenjuju, oni su ipak ostali

metafizičari po predmetu koji sebi postavljaju. Oni traže neku intuiciju, a nekom čudnom inkonsekvencijom zahtijevaju tu intuiciju od analize, koja je upravo njena negacija. Oni traže »Ja« i tvrde da ga nalaze u psihologijskim stanjima, dok se ta raznolikost psihologijskih stanja mogla održati samo na taj način što se čovjek postavio izvan toga »Ja«, da o osobi primi niz više ili manje shematskih i simboličkih skica, bilježaka, prikaza. Tako, doduše, mogu postavljati stanja pokraj stanja, pomnogostručiti njihove dodirne tačke, ispitati njihove međučlanove, »Ja« im uvijek izmiče — tako sigurno da konačno u njem vide samo još prazan fantom. Istim pravom moglo bi se poricati da Ilijada ima neki smisao, navodeći da se taj smisao uzalud tražio u intervalima slova od kojih je složena.

Filozofijski je empirizam, dakle, ovdje nastao iz zamjenjivanja između gledišta intuicije i analize. On se sastoji u tome da se original traži u prijevodu, gdje on naravno ne može biti, pa da se onda original poriče pod izlikom da ga ne nalazimo u prijevodu. On se nužno sastoji u negacijama, ali kad se bolje pogleda, opaža se da te negacije jednostavno znače da analiza nije intuicija — što je samo po sebi evidentno. S prvobitne i, uostalom, nejasne intuicije, koja znanosti daje njen predmet, znanost odmah prelazi na analizu koja do beskonačnosti umnožava gledišta o tom predmetu. Ona veoma brzo dolazi do vjerovanja da sastavljanjem svih tih gledišta može rekonstruirati predmet. Treba li se onda čuditi što ona vidi kako taj predmet nestaje pred njom — kao dijete koje bi sebi od sjena koje lete duž zidova htjelo sazdati čvrstu igračku?

Racionalizam, međutim, podliježe istoj varci. On polazi od zamjenjivanja koje je počinio empirizam, pa ostaje kao i ovaj nesposoban da uhvati ličnost. Isto tako kao empirizam uzima on psihologijska stanja za isto toliko *odlomaka* koji su odvojeni od nekoga »Ja«, koji će ih opet sjediniti. Isto tako kao empirizam nastoji on da te odlomke međusobno poveže, da opet uspostavi jedinstvo osobe. Poput empirizma vidi on naposljetku kao jedinstvo osobe, u neprestano ponavljanom nastojanju da se ona uhvati, gubi kao fantom u neodređeno. No dok empirizam, umoran od borbe, naposljetku izjavljuje da ne postoji ništa drugo nego mnoštvo psihologijskih stanja, racionalizam ostaje kod toga da tvrdi jedinstvo osobe. Da-

kako da njemu, budući da on to jedinstvo traži na području samih psihologijskih stanja pa je, uostalom, prisiljen da sva svojstva i određenosti koje nalazi kod analize stavi na račun psihologijskih stanja (jer analiza po svojoj biti vodi na *stanja*), ostaje za jedinstvo osobe nešto čisto negativno, nedostatak svake određenosti. Budući da su psihologijska stanja u toj analizi nužno prigrabila i zadržala za sebe sve ono što još pruža i najmanji privid materijalnog sadržaja, zato će »jedinstvo Ja« moći biti samo još forma bez sadržaja. Ono će biti apsolutna neodređenost i praznina. Odvojenim psihologijskim stanjima, tim sjenama Ja, čiji je zbir empiristima značio ekvivalenat ličnosti, racionalizam dodaje još nešto irealnije da bi opet uspostavio ličnost: prazninu u kojoj se gibaju te sjene, mjesto sjena, moglo bi se reći. Kako bi ta »forma«, koja je uistinu besformna, mogla karakterizirati neku živu, djelatnu konkretnu ličnost i dati da Petra razlikujemo od Pavla? Je li čudo što filozofi, koji su tu »formu« izolirali od ličnosti, naknadno nalaze da je ona nesposobna da odredi neku osobu pa da se, korak po korak, dovode do toga da od svog praznog Ja čine nedokučivu spremnicu koja Petru ne pripada više nego Pavlu i u kojoj ima mjesta za cijelo čovječanstvo ili za boga ili za egzistenciju uopće? Ja između empirizma i racionalizma vidim ovdje samo tu jednu razliku da onaj prvi, budući da jedinstvo Ja u neku ruku traži u međuprostorima psihologijskih stanja, dovodi dotle da međuprostore zatrpava drugim stanjima i tako uvijek beskonačno dalje, tako da Ja, stiješnjen u interval koji se sve više smanjuje, teži za tačkom ništice u onoj mjeri u kojoj se dalje tjera analiza — dok racionalizam, budući da od Ja čini mjesto gdje stoluju stanja, vidi da se nalazi nasuprot praznom prostoru, za koji ni iz kakvog razloga nemamo više prava dopustiti da prestane ovdje a ne tamo, koji prekoračuje svaku od granica koja mu se sukcesivno nastoji naznačiti, koji neprestano dobiva na rasežnosti i koji više ne teži da se izgubi u tački ništice, nego u beskonačnome.

Razmak između nekog tobožnjeg »empirizma«, kao onoga od Tainea i najtranscendentalnijih spekulacija nekih njemačkih panteista, dakle, kudikamo je manje velik nego što se pretpostavlja. Metoda je u oba slučaja analogna: ona se sastoji u tome da se obrade *elementi* prevođenja kao da su dijelovi originala. Pravi je empirizam, međutim, onaj koji ide za

tim da se sam original po mogućnosti što više privuče, da se dokuči njegov život i da se s pomoću neke vrste *intelektualne auskultacije* osjeti kako bije njegova duša; a ovaj pravi empirizam jest prava metafizika. Taj je rad na svaki način do krajnosti težak, jer ovdje ne može više koristiti nijedno od gotovih shvaćanja kojima se misao služi za svoju svagdašnju djelatnost. Ništa nije lakše nego tvrditi da je Ja mnoštvo ili da je jedinstvo, ili da je sinteza obojega. Jedinstvo i mnoštvo ovdje su predodžbe koje ne treba skrojiti prema predmetu, koje se već nalaze gotove i koje treba istražiti iz neke hrpe — konfekcijska odjeća koja će isto tako dobro pristajati Petru kao i Pavlu jer ne ocrtavaju lik nijednoga od obojice. Ali, empirizam koji je dostojan toga imena, empirizam koji radi samo po mjeri, vidi da je prinužden da za svaki predmet, koji studira, dade apsolutno nov rad. On kroji za predmet nov pojam koji je prilagođen samo tom predmetu, pojam za koji se jedva može reći da je još pojam jer se dade primijeniti samo na tu jednu stvar. On se ne zbiva uz pomoć kombinacija misli koju nalazimo u radnji, npr. jedinstvo i mnoštvo, nego predodžba do koje nas dovodi jest naprotiv na svoj način jedina jednostavna predodžba o kojoj se, uostalom, kad je jednom stvorena, vrlo dobro shvaća zašto se dade staviti u okvir jedinstvo, mnoštvo itd., koji su svi mnogo širi nego ona. Ukratko: ovako definirana filozofija ne sastoji se u tome da se bira među pojmovima i da se pristane uz jednu školu nego u tome da se potraži neka intuicija koja je jedinstvena i od koje se jednako dobro opet može sići k različitim pojmovima, jer smo se postavili nad lučenja škola.

Henri Bergson: *Einführung in die Metaphysik*, Jena 1909, str. 1—23. Preveo s njemačkoga Viktor D. Sonnenfeld.

H. RICKERT

KULTURNA ZNANOST I PRIRODNA ZNANOST

III. GLAVNA OPREKA

Budući da se znanosti jedna od druge razlikuju u pogledu *predmetâ* koje obrađuju, kao i u pogledu *metodâ* koje primjenjuju, njihovu artikulaciju valja izvršiti s *materijalnih*, kao i s *formalnih* gledišta, pa nije sâmo po sebi razumljivo koliko njih, čini se, vjeruje da se oba ova principa razdiobe poklapaju. Jest, kod logičkog razjašnjavanja radi se, prije svega, o pomnom lučenju.

Ako se danas priznaje da se dvije skupine pojedinačnih znanosti jedna od druge bitno razlikuju, u filozofiji je gotovo još općenito uobičajeno da se kao materijalni princip razdiobe stavljaju u osnov pojmovi *prirode* i *duha*. Pri tome se pod mnogoznačnom riječi priroda razumijeva većinom tjelesni bitak, a pod još mnogoznačajnijom riječi *»duh«* neki duševni bitak, pa se onda iz sadržajnih posebnosti *psihičkog* života, koje on pokazuje u opreci prema fizičkom *svijetu*, izvode ujedno i *formalne* razlike dviju metoda po kojima treba da postupaju *duhovne znanosti* i *prirodne znanosti*.

Iz toga, proizlazi kao konzekvencija, između ostaloga, da se pored *mehanike* kao najopćenitije i osnovne znanosti o tjelesima postavlja njoj odgovarajuća znanost o duševnom životu, tj. *psihologija* kao osnovna duhovna znanost i da se, prema tome, principijelna napredovanja na području duhovnih znanosti očekuju poglavito od neke psihologijske metode. Zbog toga se u povijesti vidjelo nešto takvo kao neka primijenjena psihologija, što se sa sadašnjim stanjem ove discipline posve ne slaže.

Premda se u pojedinostima različna shvaćanja međusobno veoma razilaze, u filozofiji ipak vrijedi glavna misao da kod artikulacije specijalnih znanosti, prije svega, stoji do svoje-

vrsnosti *fizičkog* bitka, kao sâmo po sebi razumljivo, upravo čak tamo gdje se, kao, npr., kod Diltheyja, zbog veoma izraženog historijskog smisla, pokazala neupotrebljivost postojeće psihologije za osnivanje poglavito povijesne znanosti. Onda se zahtijeva jedna nova »psihologija« koju tek treba stvoriti.[1]

Da su riječju duhovne znanosti veoma nedovoljno karakterizirane pojedinačne discipline koje nisu prirodne znanosti, to zacijelo sve jasnije osjećaju[2] ljudi empirijskog istraživanja nasuprot onim mišljenjima koja vladaju filozofijom. Ja uistinu mislim da pokušaji razdiobe koji se poduzimaju pod gledištem opreke prirode i duha, u slučaju da priroda označuje tjelesni, a duh duševni bitak, ne mogu doći do toga da uistinu razumiju razlike empirijskih znanosti koje *zaista opstoje*, a o kojima se ipak prije svega radi. Ja prvo namjeravam, za prethodnu orijentaciju, da u kratkim formulama suprotstavim svoj nazor uobičajenome i navikom učvršćenome.

Zacijelo se ne da poreći da neprirodne empirijske discipline imaju *pretežno* posla s psihičkim bitkom i da u tom pogledu njihova oznaka kao duhovnih znanosti nije direktno *neispravna*, ali — a samo se o tome radi — time se nije pogodilo obilježje razlikovanja koje je *bitno* za nauku o znanosti. Naime, s pomoću pojma psihičkoga niti postaje jasna principijelna razlika dviju različnih vrsta znanstvenog *interesa* koji odgovara materijalnim razlikama objekata, pa ni opća znanost o realnom duševnom životu koja već opstoji, niti ona koju tek treba stvoriti prouzrokuje da se zastupnici jedne grupe specijalnih znanosti osjećaju međusobno uže povezani nego sa zastupnicima druge grupe, niti se na navedenom putu dade izvesti neka upotrebljiva logička, tj. *formalna* opreka dviju međusobno različnih *metoda* pojedinačnog istraživanja.

Nije slučaj da su na području psihologije u novije vrijeme pored filozofa uglavnom radili ljudi prirodne znanosti, dok,

---

[1] Uspor. Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (Ideje o opisnoj i raščlambenoj psihologiji). Sjednički izvještaji Kr. pruske akademije znanosti, 1894, str. 1399. i d.

[2] U krugu učenjaka, kojima sam god. 1898. prvi put iznio sadržaj ovog spisa, nije se dapače našao *nitko* više tko bi branio u logici još uvijek tako omiljelu riječ razgraničavanje s prirodnom znanošću, a u novije se vrijeme izraz kulturna znanost sve češće upotrebljava.

naprotiv, historičari i zastupnici drugih »duhovnih znanosti« većinom i ne mare za modernu psihologiju. To, naprotiv, ima svoje razloge koji leže u biti stvari, a promjena tog stanja nije vjerojatna, štaviše, nije možda ni poželjna. Značenje psihologije za neke tzv. »duhovne znanosti«, kao što ja mislim, još veoma precjenjuju ne samo psiholozi nego i logika, pa ni u kojem slučaju za drugu polovicu globusa intelectualisa pojedinačnog istraživanja ne mogu biti osnovom na onaj način kako je to mehanika za prirodne znanosti. Jest, primjena danas u psihologiji uobičajene *metode* mora u *povijesnim* znanostima upravo nužno odvesti na stranputice, a to je ona već i učinila gdje su na mjesto historijskih prikaza stupile socijalnopsihologijske teorije.

Međutim, još važnije je da se jednom *jedinom* oprekom, kao onom o prirodi i duhu, uopće ne da metodologijski artikulirati *raznolikost* pojedinačnih znanosti, jer problemi koji ovdje predleže mnogo su kompliciraniji nego što se obično pretpostavlja. Na mjesto te *jedne* razlike između prirode i duha metodologija, po mom nazoru, pri artikuliranju specijalnih disciplina ima da postavi *dva* para osnovnih pojmova.

Dvije skupine *objekata*, koji se međusobno razlikuju s obzirom na vrstu svog realnog bitka, tj. na način kao tjelesa i duša, uopće se ne mogu naći za artikulaciju pojedinačnih znanosti, jer u bar neposredno pristupačnoj zbilji nema ništa što bi se principijelno smjelo izuzeti od istraživanja formalne svojevrsnosti, kako ga vodi prirodna znanost. Tako shvaćeno načelo da može biti samo jedna empirijska znanost, jer ima samo jedna empirijska zbilja, *opravdano* je. Zbilja u svom totalitetu, tj. kao skup sveg tjelesnog i duševnog bitka, može i mora se uistinu smatrati kao jedinstvena cjelina ili »monistički«, kao što glasi omiljela parola, i da se prema tome i obrađuje u svakom svom dijelu s pomoću pojedinačnih disciplina po jednoj te istoj metodi. Ali ako se to događa, onda će znanosti koje istražuju tjelesna zbivanja, i one koje istražuju duševni život, biti usko među sobom povezane zajedničkim interesima.

Zato valja neku *materijalnu* opreku objekata učiniti osnovom razdiobi pojedinačnih znanosti samo utoliko, ukoliko se iz cjelokupne zbilje ističe određen broj stvari i zbivanja koji za nas imaju neko osobito *značenje* ili važnost, i u kojima stoga vidimo ne samo samu »prirodu« nego još nešto drugo.

U pogledu njih onda uostalom još nije sam za sebe dovoljan naskroz opravdani prirodoznanstveni prikaz, nego s obzirom na njih imamo da postavimo još posve druga *pitanja*, a ta se pitanja, prije svega, odnose na objekte koje ćemo najbolje obuhvatiti pod imenom *kultura*. Razdiobom na prirodne i kulturne znanosti, koja se oslanja na posebno značenje kulturnih objekata, najbolje bi se označila i *opreka interesa* koja ljude specijalnog istraživanja dijeli na dvije skupine, a razlika *prirodne znanosti* i *kulturne znanosti* čini mi se zato pogodnom da stupi na mjesto uobičajene razdiobe na prirodnu znanost i duhovnu znanost. Moramo, dakle, utvrditi što znači kultura za razliku od prirode.

Ali samo to nije nam dovoljno. Materijalnom principu razdiobe mora pridoći neki *formalni* princip, a s obzirom na nj pojmovi se onda oblikuju kompliciranije nego kod uobičajenog shvaćanja koje, uostalom, svoju prividnu jednostavnost zahvaljuje samo mnogoznačnosti riječi »priroda«.

Iz nekih materijalnih osobina dijelova zbilje koje valja označiti kao kulturu isto se tako, razumije se samo po sebi, kao ni iz razlike prirode i duha, ne dadu izvesti osnovne formalne razlike specijalnoznanstvenih metoda, a mi stoga ne možemo bez daljnjega govoriti o »kulturnoznanstvenoj metodi«, kao što se govori o prirodoznanstvenoj metodi i kao što se misli da se smije govoriti o psihologijskoj metodi. Ali ujedno moramo primijetiti da i izraz »prirodoznanstvena metoda« ima neki *logički* smisao samo onda ako u njoj riječ »priroda« ne znači samo tjelesni svijet, nego ako ima navedeno kantovsko ili *formalno* značenje, dakle ako se ni u kojem slučaju ne misli neka *tjelesno*znanstvena metoda, premda bi ipak samo to bila prava opreka *duhovno*znanstvenoj kao psihologijskoj metodi.

Opreku *logičkom* pojmu prirode kao egzistencije stvari, ukoliko je ona određena prema općim zakonima, može naprotiv sačinjavati također samo logički pojam. Ovaj je pak, kako ja mislim, pojam *povijesti* u najširem formalnom smislu riječi, tj. pojam *jednokratnog događanja* u svojoj posebnosti i individualitetu, koji prema pojmu općeg zakona stoji u nekoj formalnoj opreci, pa ćemo kod artikulacije pojedinačnih znanosti morati da govorimo o nekoj razlici *prirodoznanstvene* i *historijske metode*.

Artikulacija koju mi, prema tome, poduzimamo po *formalnim* gledištima, i ne poklapa se s onom po *materijalnim* gledištima, kao što se činilo da je to slučaj kod uobičajene razdiobe na prirodne i duhovne znanosti, pa i ne smije biti govora o tome da bi formalna razlika prirode i povijesti trebala stupiti na mjesto formalne razlike prirode i duha, kao što se na pogrešan način shvatila ta razdioba. Razliku prirode i *duha* možemo potisnuti i nadomjestiti samo razlikom prirode i *kulture*.

Ali ja zacijelo mislim da mogu pokazati kako između oba naša principa razdiobe postoji neka *veza* utoliko, ukoliko je za sve objekte *kulture* nužno razmatranje upravo njihov prikaz po historijskoj metodi i da se pojam te metode ujedno dade razumjeti iz formalnog pojma kulture, koji kasnije valja razviti. Dakako da i prirodoznanstvena metoda zadire daleko u kulturno područje, a naročito se ne smije reći da ima samo *historijskih* kulturnih znanosti. Obratno se može čak u stanovitom pogledu govoriti o historijskom postupku unutar prirodne znanosti, tako da uslijed toga za logičko razmatranje nastaju *srednja područja,* na kojima su, s jedne strane, usko međusobno povezana *sadržajno* kulturnoznanstvena i metodički prirodoznanstvena, a, s druge strane, sadržajno prirodoznanstvena i *metodički* historijska istraživanja.

Ali ta veza ipak nije opet od te vrste da bi se njome uopće ukinula opreka prirodnih i kulturnih znanosti u pojedinačnom istraživanju. Mi, štaviše, uz pomoć svojih pojmova možemo dobiti traženu *osnovnu opreku* empirijskih znanosti na taj način da pojam historijskih kulturnih znanosti, kako u materijalnom, tako i u formalnom pogledu, oštro razgraničimo s pojmom prirodnih znanosti i da onda dalje pokažemo da se, unatoč svim prijelazima i međuformama pri istraživanju prirodne egzistencije, postupa *uglavnom* po prirodoznanstvenoj, a kod specijalnoznanstvenog istraživanja kulturnog života *uglavnom* po historijskoj metodi.

Moj se zadatak sada u onome što slijedi sastoji u tome da materijalnu opreku prirode i kulture u navedenom smislu i formalnu opreku prirodoznanstvene i historijske metode razvijem dotle da se jasno pokaže osnov za ovdje postavljene teze i time opravda pokušaj razdiobe pojedinačnih znanosti, koja odstupa od uobičajene razdiobe. Pri tom se, dakako, u bitnome ipak moram, kao što to još jedamput ističem, ogra-

ničiti na prikaz *glavne* shematske razlike, pa mogu samo da naznačim pobliže izvođenje. Nije namjera ovog pokušaja da se dade potpun *sistem* nauke o znanosti koji obuhvaća sve znanosti, ili samo i sve pojedinačne znanosti. Na metodu *filozofije* mi se ovdje čak nikako ne osvrćemo, a isto tako ne dolazi u obzir ni matematika u svojoj logičkoj strukturi, iz razloga koji će se uskoro pokazati. Mi imamo posla samo s empirijskim disciplinama o *realnom* bitku *osjetilnog svijeta*, jer se radi samo o tome da se dovedu k svijesti obje međusobno oprečne *osnovne forme* njihova prikaza koje opravdavaju njihovu artikulaciju na prirodne znanosti i kulturne znanosti.

IV. PRIRODA I KULTURA

Strogo sistematsko istraživanje koje stavlja na čelo logičke probleme moralo bi poći od refleksije na *formalne* razlike metodâ, dakle, polazeći od pojma *historijske* znanosti, razumijevati pojam *kulturne* znanosti.[3] No kako pojedinačne znanosti najprije nadovezuju na *stvarne* razlike i kako se podjela *rada* i u daljnjem svom toku određuje prije svega materijalnom razlikom prirode i kulture, zato ja, da se ne bih od interesa pojedinačnih znanosti udaljio još više nego što je ionako nužno, počinjem sa stvarnom oprekom i nadovezujem na to tumačenje formalnih metodičkih razlika, da tek onda pokažem odnose između formalnog i materijalnog principa razdiobe.

Riječi *priroda* i *kultura* nisu jednoznačne, a naročito se pojam prirode pobliže određuje uvijek tek s pomoću pojma s kojim se dovodi u neku opreku. Privid hotimičnosti ovdje

[3] Tim sam putem pošao ja u svojoj knjizi: Die Grenzen der Naturwissenschaften. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften (Granice prirodoznanstvenog stvaranja pojma. Logički uvod u historijske znanosti), 1896—1902, 3. i 4. izd. 1921. Uspor. nadalje moju raspravu: Geschichtsphilosophie (Filozofija povijesti) u: Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts (Filozofija početkom 20. stoljeća. Svečani spis za Kuna Fischera, 1905, 3. izd. kao posebno štampana knjiga pod naslovom: Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Problemi filozofije povijesti. Uvod), 1924. Htio bih naglasiti da ni ti spisi ne namjeravaju da razviju *potpun* sistem znanosti i da su stoga bespredmetni svi prigovori koji izlaze na to da ova ili ona disciplina kod mene ne nalazi mjesta. *Sistem* nauke o znanosti dosada nisam publicirao.

ćemo najbolje izbjeći ako se isprva držimo *prvobitnog* značenja. To su prirodni produkti koji slobodno rastu iz zemlje. Kulturne produkte proizvodi polje ako ga je čovjek poorao i zasijao. Prema tome je priroda skup onoga što je sâmo od sebe nastalo, što se sâmo od sebe rodilo i što je svom vlastitom »rastenju« prepušteno. Njoj nasuprot stoji kultura kao ono što je čovjek, koji radi, proizveo ili direktno prema vrednovanim svrhama, ili, ako to već postoji, ono namjerno *njegovano*, poradi *vrednota* koje su skopčane s time.

Mi, dakle, možemo tu opreku razapinjati dokle god hoćemo, uvijek je s njome nužno u vezi činjenica da je u svim kulturnim zbivanjima otjelovljena neka vrednota koju čovjek priznaje, zbog čega se ta zbivanja ili proizvode, ili zbog čega se, ako već postoje, njeguju, da se sve sâmo od sebe nastalo i izraslo može promatrati bez obzira na vrednote i, ukoliko zaista ne bi imalo biti ništa drugo nego priroda u navedenom smislu, ono se tako i mora promatrati.

S kulturnim objektima stalno su, dakle, skopčane vrednote, pa ćemo ih zato nazivati *dobrima* da ih na taj način ujedno razlikujemo kao *vrijedne zbiljnosti* od samih vrednota koje, po sebi razmotrene, nisu zbiljnosti i na koje se može i ne obazirati. Znanost pomišlja prirodne objekte ne kao dobra, nego slobodne od povezanosti s vrednotama, pa ako se od nekog kulturnog objekta u mislima odbije vrednota, onda se smije reći da na taj način također postaje zgoljnom prirodom, ili da se s njime znanstveno dade postupati kao s prirodnim objektom. Po *odnosu prema vrednotama* koji ili opstoji ili ne opstoji možemo, prema tome, sa sigurnošću lučiti dvije vrste *objekata* znanosti, i mi to ovdje smijemo u metodologijskom interesu *prosto* zato što svako kulturno zbivanje, ne obazirući se na vrednotu koja je skopčana s njime, mora dopustiti da ga se smatra kao da stoji u vezi s prirodom, a zatim i kao priroda sama. Koliko je vrijednosni odnos odlučna tačka za logičku strukturu *historijskih* kulturnih znanosti, pokazat će se kasnije.

Materijalna razlika znanstvenih objekata dade se na svaki način još i drukčije formulirati, i to tako da pojam vrednote pri tome ne dolazi smjesta jasno na svjetlo. Mi ćemo se te okolnosti bar ukratko dotaknuti, jer se pri tome radi o pojmu koji se u novije vrijeme u metodologijskim istraživanjima običava stavljati na prvo mjesto, naime o pojmu razumijevanja.

Taj pojam u nauci o metodama zacijelo može dobiti veliko značenje. No riječ »razumjeti« veoma je mnogoznačna. Njezinu je pojmu stoga potrebno tačno određenje, a prije svega se kod lučenja kulturnih i prirodnih znanosti radi o tome s čime se razumijevanje dovodi u *opreku*. Mi ga ovdje moramo lučiti od *zamjećivanja* i pri tome taj pojam shvatiti tako široko da cjelokupni osjetilni svijet, tj. sva neposredno dana fizička i psihička zbivanja važe kao predmeti zamjećivanja.[4] No mi ni onda u interesu logičke jasnoće ne smijemo ostati kod akata subjekta, koji razumijeva, nego u našoj su vezi bitni *objekti* koji se razumijevaju, pa ako se sada cjelokupni direktno pristupačni osjetilni svijet označi kao objekt zamjećivanja, onda kao objekti razumijevanja, ako ta riječ treba da zadrži neki pregnantni smisao, preostaju samo još *neosjetilna značenja* ili *misaone tvorevine*. Samo se one *neposredno* razumijevaju i upravo one gdje se jave, zahtijevaju od znanosti principijelno drugi način prikazivanja nego samo zamjetljivi predmeti fizičkog i psihičkog realiteta ili osjetilnog svijeta.

No tim razlikovanjem zamjetljivih i razumljivih objekata mi smo se već opet približili svom prijašnjem suprotstavljanju prirode i kulture. Kako se, naime, razumljiva značenja i misaone tvorevine javljaju samo zajedno sa zamjetljivim objektima, zato također možemo reći: za znanost ima, s jedne strane, objekata koji kao kultura imaju neko značenje ili neki smisao i koje mi zbog toga značenja i smisla razumijemo, s druge strane, ima objekata koji nam poput prirode važe kao potpuno lišeni smisla i značenja, a zato nam ostaju nerazumljivi. Nesumnjivo ima onda i tako formulirana razlika neku važnost za nauku o znanosti, a naročito za metodu povijesti.[5] Jest, može se misliti da je ona još opsežnija nego prvo navedena razlika prirode i kulture i da, prema tome, može služiti za to da naše razlikovanje dovede u sferu neke više opće-

---

[4] Usporedi uz to moju raspravu: Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung (Metoda filozofije i ono neposredno. Postavljanje problema). Logos, sv. 12, str. 235. i d. Naročito odsjek IV: Wahrnehmbare und verstehbare Zustände (Zanimljiva i razumljiva stanja).

[5] Usporedi uz to u 3. i 4. izdanju mojih »Grenzen« (Granice) novododani odsjek: Irealne misaone tvorevine i povijesno razumijevanje, str. 404—464.

nitosti. Priroda bi, prema tome, bila ono lišeno značenja, ono samo zamjetljivo, nerazumljivo, kultura naprotiv bitak pun značenja, bitak razumljiv, a tako to uistinu i jest.

Unatoč tome, preporučuje se da kod ograničavanja na specijalne discipline i kod pokušaja da se empirijske kulturne znanosti razgraniče prema istraživanju prirode, misao o *vrednoti* pomaknemo na prvo mjesto i da nam pri tome ujedno postane jasno da mora predležati neki odnos vrednote, ako empirijski realni objekti za nas treba da dobiju neki smisao ili neko značenje, kao što, obratno, bez nekog odnosa objekata prema vrednotama ne bi opstojalo ništa što bismo u pregnantnom smislu riječi mogli »razumjeti« kao puno značenja i smisla. Mi smijemo, dapače, reći da se smisao i značenje konstituiraju tek s pomoću neke vrednote u njenoj svojevrsnosti i da stoga razumijevanje smisla i značenja, bez obzira na vrednote, ostaje znanstveno *neodređeno*.

U svakom slučaju, imamo već prije u razlikovanju bezvrijedne prirode i kulture u kojoj ima vrednote bitni moment, pa možemo pokazati: istom kad je metodologijsko značenje odnosa vrednote postalo jasno, dade se prikazati kakav zamašaj za logičku strukturu specijalnoznanstvenih metoda ima razlika između predmeta koji nemaju smisla i onih koji ga imaju ili nerazumljivih i razumljivih predmeta.

Mi, dakle, u ovom uvodnom prikazu ostajemo kod lučenja prirode lišene vrednote i kulture koja ima vrednote, a da ne reflektiramo dalje na lučenje objekata koji nemaju smisla, koji su samo zamjetljivi, nerazumljivi i onih koji imaju smisla, koji su razumljivi i dodajemo još nešto samo o vrsti vrednote koje zbiljnosti čini kulturnim dobrima, pa ih na taj način kao posebne predmete izuzima iz prirode.

Kod vrednota koje se razmatraju za sebe ne može se pitati jesu li zbiljske, nego samo da li vrijede. Kulturnu vrednotu, dakle, faktično priznaju ili svi ljudi kao vrijednu, ili bar kulturni čovjek postulira njenu vrijednost, a time i više nego čisto individualno značenje objekata koji je imaju. Nadalje se kod kulture u najvišem smislu ne smije raditi o predmetima proste želje, nego o dobrima za čije se vrednovanje i njegovanje ujedno osjećamo više ili manje »obavezanima« s obzirom na društvo u kojemu živimo ili iz nekog drugog razloga, ukoliko uopće reflektiramo na važenje vrednota. Ali pri tome ipak ne treba misliti na neku »moralnu

nužnost«, nego je dovoljno da se s vrednotom poveže misao o nekoj normi ili imperativnom ostvarenju (gesollte Verwirklichung) u nekom dobru uopće. Tako mi kulturne objekte razgraničavamo od onoga što, doduše, svi, ali samo nagonski vrednuju i za čim teže, kao i od onoga što, doduše, svoju vrednotu kao dobro ne zahvaljuje nekom zgoljnom nagonu, ali ipak samo nekim nastupima individualnog hira.[6]

Iz toga lako proizlazi da ova opreka prirode i kulture, ukoliko se radi o nekoj razlici obiju grupa realnih *objekata*, zaista leži u osnovi razdiobi pojedinačnih znanosti.

Religija, crkva, pravo, država, ćudoređe, znanost, jezik, literatura, umjetnost, gospodarstvo, a i nužna tehnička sredstva potrebna za njihovo izvođenje u svakom su slučaju, na određenom stupnju svog razvoja, kulturni objekti ili *dobra* upravo u onom smislu da vrijednost, koju oni imaju, priznaju svi članovi neke zajednice, ili da im se pripisuje njeno priznavanje. Mi stoga svoj pojam kulture moramo proširiti samo u tom smislu da uzmemo u obzir i *predstupnjeve* i *stadije propadanja* kulture kao i zbivanja koja unapređuju ili sprečavaju kulturu. Onda vidimo da on obuhvaća sve objekte religijske znanosti, jurisprudencije, povijesti, filologije, nacionalne ekonomije itd., dakle predmete svih »duhovnih znanosti« izuzevši psihologiju, da je stoga izraz kulturna znanost sasvim pogodna oznaka za neprirodoznanstvene specijalne discipline.

Okolnost da se i pogonska sredstva poljodjelstva, strojevi i kemijska sredstva, računaju u kulturu, zacijelo nije prigovor protiv upotrebe termina kulturna znanost, kao što je Wundt mislio,[7] nego, naprotiv, pokazuje da neprirodoznanstvenim pojedinačnim disciplinama pristaje mnogo bolje nego riječ duhovna znanost, koju brani Wundt. Tehnički se izumi, doduše, većinom čine uz pomoć prirodne znanosti, ali oni sami ipak ne pripadaju objektima prirodoznanstvenog istraživanja, a među »duhovne znanosti« također se ne mogu smjestiti. Samo u kulturnoj znanosti nalazi prikaz njihova razvoja mjesto, a

[6] Ne treba se ovdje pobliže upustiti u različne vrste važenja vrednota, čije lučenje zadaje mnogo teškoća. Uspor. i posljednji odsjek ovog spisa o objektivitetu povijesti kulture. Tamo se pojam važenja kulturne vrednote razvija toliko koliko je nužno za razumijevanje empirijskog objektiviteta historijskih kulturnih znanosti.

[7] Einleitung in die Philosophie (Uvod u filozofiju), 1901.

kakvo značenje i *mogu* imati za »duhovnu«, tj. za značajnu duševnu kulturu, za to nije potreban nikakav dokaz.

O nekim disciplinama, kao *geografiji*[8] i *etnografiji*, može na svaki način biti sumnjivo kamo pripadaju. Ali kod njih odluka o tome zavisi samo od toga pod kakvo *gledište* dovode svoje predmete, tj. da li ih smatraju kao zgoljnu prirodu, ili ih dovode u vezu s kulturnim životom. Površina Zemlje, po sebi zgoljan prirodni produkt, dobiva kao pozornica svakog kulturnog razvoja još jedan drugi, a nesamo zgoljan prirodoznanstveni interes, a primitivni narodi mogu se, s jedne strane, smatrati kao »prirodni narodi« ali, s druge strane, mogu se istraživati i u tom pravcu koliko se kod njih mogu naći već »počeci« kulture. Ta dvostranost pridonosi, dakle, samo tome da potvrdi naš nazor da nisu u pitanju kao priroda i duh u smislu tijelo i duša ili fizički i psihički, pa mi, prema tome, prirodoznanstvene pojedinačne discipline ne smijemo nepromišljeno označiti kao *kulturne znanosti* u navedenom značenju.

Ali katkada se ta riječ upotrebljava i u jednom drugom smislu, a zato je možda dobro ako svoj pojam još izričito razgraničimo s obzirom na druge srodne pojmove, u kojima izraz kultura obuhvaća dijelom odviše *široko*, dijelom pak i odviše *usko* područje. Pri tome ću se ograničiti na nekoliko primjera.

Kao tip za suviše širok okvir biram pojam kulturne znanosti kako ga je postavio Hermann Paul.[9] Kratko raščišćavanje njegovih nazora utoliko je potrebnije što je on s pomoću svojih uvjerljivih izvođenja ne samo pridonio tome da se izraz kutlurne znanosti učini uobičajenim umjesto duhovne znanosti, nego što je on i u novije vrijeme pripadao prvima koji su upozorili na fundamentalnu logičku razliku između *zakonske* znanosti i *povijesne* znanosti, kojom ćemo se kasnije pozabaviti.

Unatoč tome, i Paul još hoće da »kao karakteristično obilježje kulture ... označi učešće *psihičkih* faktora«, štaviše, čini se, »da je to ipak jedino moguće egzaktno razgraničava-

---

[8] Por. Otto Graf, Vom Begriff der Geographie im Verhältnis zu Geschichte und Naturwissenschaft (O pojmu geografije u odnosu prema povijesti i prirodnoj znanosti) 1925.

[9] Prinzipien der Sprachgeschichte (Principi povijesti jezika), 3. izd. str. 6. i d.

nje područja prema objektima čistih prirodnih znanosti«, a kako je njemu »psihički element... bitni faktor u svakom kulturnom gibanju oko kojega se sve vrti«, zato mu i *psihologija* postaje... »najodličnijom bazom svake u nekom višem smislu shvaćene kulturne znanosti«. Izraz duhovne znanosti izbjegava on *samo* zato što mi, čim stupimo na područje historijskog razvoja... »imamo posla pored psihičkih sila s fizičkima«. Paulovo određivanje pojma izlazi, dakle, na to da je ono psihičko, gdje sâmo nastupa, objekt čiste duhovne znanosti, ali da svaka zbilja koja se sastoji od fizičkog i psihičkog bitka pripada kulturnim znanostima.

U tim je mislima bez sumnje ispravno da kulturne znanosti ne smijemo ograničiti na istraživanje duševnih zbivanja, i da je izraz duhovne znanosti, ako se pod njim razumijeva samo istraživanje duševnog života, također i iz tog razloga malo značajan. Ali ipak će se morati ići dalje i pitati da li empirijske kulturne znanosti uopće imaju neki razlog da luče fizičko i psihičko, kao što to čini psihologija, i da li se stoga pojam »duhovnoga«, što ga upotrebljavaju *kulturne* znanosti, poklapa s pojmom »psihičkoga«, što ga stvara psihologija.[10] No i ne obazirući se na to, ja ne mogu da uvidim na koji način Paul na svom putu hoće da »egzaktno« luči prirodnu znanost i kulturnu znanost. On sam povlači konzekvenciju da se po njegovu određenju mora priznati i neka *životinjska kultura,* ali on neće moći tvrditi da životinjski svijet, ako se uzmu u obzir duhovna zbivanja, u *svakom* slučaju pripada kulturnim znanostima. To će, naprotiv, biti slučaj samo onda ako ga smatramo kao predstupanj ne samo za čovječji duhovni život uopće, nego za ljudski *kulturni* život u smislu koji sam ja naveo. Otpadne li taj odnos prema kulturnim *vrednotama*, onda imamo posla samo s »prirodom«, a »jedino moguće egzaktno razgraničenje« područja zatajit će, dakle, ovdje potpuno.

Paul to *implicite* priznaje kad, kao primjer neke kulturne znanosti o životinjskom životu, navodi povijest razvoja umjetničkih nagona i društvene organizacije, jer govoriti o umjetničkim nagonima i društvenoj organizaciji kod životinja ima

---

[10] U novije su vrijeme sve više skloni da ono duhovno strogo luče od onoga duševnoga. Ali dok se pri tome razlika zbilje, koja se odnosi na vrednotu, i zbilje koja je lišena vrednote, nije shvatila kao odlučna, dotle se u nauci o metodama ne dolazi do jasnoće.

smisla samo onda kad se pri tome radi o takvim zbivanjima koja se mogu razmatrati po *analogiji* s *ljudskom* kulturom, ali onda bi to bila kulturna zbivanja i u mom smislu. No to se razmatranje prema životinjskom životu ne smije smatrati kao *jedino* opravdano, štaviše, dalo bi se zacijelo pokazati da je prenošenje ljudskih kulturnih pojmova na životinjske zajednice u većini slučajeva samo analogija koja se igra i brka. Što da se razumijeva pod riječju »država« kad isto tako označuje Njemačko carstvo kao i košnicu, što pod »umjetničkim djelom« kad se pod njim isto tako razumijevaju Michelangelovi »Grobovi Mediča« kao i cvrkut ptica? Paulov pojam u svakom slučaju upravo time što ono *psihičko* u njemu treba da bude bitno obilježje, postaje *nesposoban* za razgraničavanje kulture od prirode, a njegova daljnja izvođenja pokazuju da on sam ne izlazi na kraj s tim pojmom.

Ali u to ja dublje ne ulazim. Samo sam jednim primjerom htio još jedanput razjasniti kako se bez vrijednosnog gledišta, koje dijeli dobra od zazbiljnosti koja je bez vrednote, ne može naći nikakvo oštro lučenje kulture koja ima smisla i prirode koja je bez smisla, a sada bih htio samo još razjasniti zašto kod određivanja pojma kulture tako lako stupa na mjesto *vrednote* pojam *duhovnoga* kao pojam nečega duševnoga.

Kulturna se zbivanja zaista ne promatraju samo s obzirom na neku vrednotu, nego se ujedno uvijek nastoje promatrati i s obzirom na psihičko biće koje ih vrednuje, jer vrednote vrednuju samo psihička bića, okolnost koja dovodi sa sobom da se ono psihičko uopće u poredbi s tjelesnim smatra kao ono vrednije i što ima smisla. Opstoji, dakle, uistinu neka *veza* između opreke o prirodi i kulturi, s jedne strane, te prirode i duha ili duše, s druge strane, ukoliko u kulturnim zbivanjima, budući da su to dobra, neprestano mora *učestvovati* neko vrednovanje i stoga ujedno duhovni ili duševni život.

Ali koliko je god to ispravno, ipak se odavle ne da opravdati razdioba *znanosti* s pomoću opreke prirode i duha ili duše, jer sama opstojnost *psihičkoga,* budući da duševni život kao takav treba smatrati i prirodom, upravo još ne sačinjava kulturni objekt, a stoga se ono psihičko ne da upotrijebiti za *definiciju* pojma kulture. To bi, naprotiv, bilo moguće samo onda kad bi se u psihičkome kao nužnom preduvjetu nekog

vrednovanja uvijek trebala pomišljati i *sama vrednota*, i to kao općevrijedna vrednota. To se uistinu često može događati, naročito ako se upotrijebi riječ »duh«, a to objašnjava pokušaje koje treba da otklonimo od sebe. Za takvo identificiranje duha i vrednovanja neke općevrijedne vrednote ne opstoji nikakvo *pravo* dok se pod duhom razumijeva ono psihičko. Naprotiv bi trebalo »duhovni bitak«, tj. psihičke akte vrednovanja pojmovno lučiti od samih vrednota i njihova važenja, kao što se realna dobra moraju lučiti od vrijednosti što ih imaju i sebi objasniti da u »duhovnim vrednotama« ne stoji do *duhovnoga*, nego do *vrednota*. Onda se također ono psihičko neće više htjeti upotrijebiti za razgraničavanje kulture i prirode. Ono je skopčano s kulturom samo kao akt vrednovanja, a ni kao vrednovanje ne poklapa se s vrednotom koja od neke zbilje čini neko kulturno dobro.

Posve kratko mogu konačno obraditi određenja koja pojam kulture ograničavaju na *preusko* ograničenu grupu općenito vrednovanih objekata.

Neka budu uglavnom napomenuta zato što je zbog nekih od njih riječ »kultura« za mnoge zacijelo dobila upravo fatalan *sporedni smisao*, na osnovu kojega se može razjasniti nesklonost prema terminu kulturne znanosti. Time ja ne mislim toliko sastavljanja kao »kulturna borba« i »etička kultura« koja sa znanošću nemaju ništa zajedničko, a ja i ne mislim da čovjek treba dopustiti da mu zloupotrebom jezika — koja se čini s određene strane i koja pod »kulturom« razumijeva samo pokrete masa ili koja ratove prošlih vremena kao nećudoredne neće da ubraja u kulturu — treba da omrzne upotreba te riječi. Ja, naprotiv, imam na umu misli koje se povezuju naročito s pojmom »kulturne povijesti«, koja je kod široke publike tako omiljena. Naime, od opreka, koje su npr. bile postavljene između tako nazvane znanosti i *političke* povijesti i koje su osobito u spisima Dietricha Schäfera[11] i Gotheima[12] dobile zanimljivo osvjetljenje, naš pojam kulture, da bi bio upotrebljiv za razdiobu znanosti na dvije skupine, mora ostati posve slobodan. S jedne je strane po

---

[11] Das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte (Pravo područje rada povijesti), 1888. i: Geschichte und Kulturgeschichte (Povijest i kulturna povijest), 1891.

[12] Die Aufgaben der Kulturgeschichte (Zadaci kulturne povijesti), 1889.

našem određenju država kulturno dobro isto tako kao narodno gospodarstvo ili umjetnost i u tome nitko ne može vidjeti neku svojevoljnu terminologiju. S druge strane, nikako se ne može kulturni život identificirati s državnim životom. Jer koliko je god to ispravno da se, kao što je to naročito Schäfer pokazao, svaka viša kultura razvija samo u državi, a zato je možda istraživanje povijesti u pravu kad državni život stavlja na *prvo mjesto*, ipak je mnogo toga, kao jezik, umjetnost i znanost, u svom razvoju dijelom sasvim nezavisno od države, a mi treba samo da pomišljamo na religiju da bismo uvidjeli kako je nemoguće da se sva kulturna dobra *podrede* državnom životu i, prema tome, sve kulturne vrednote političkim vrednotama.

Mi se, dakle, držimo čvrsto pojma kulture koji se posve slaže s jezičnom upotrebom, tj. mi pod njim razumijevamo cjelokupnost realnih objekata koji imaju općenito priznate *vrednote* ili s pomoću njih konstituirane misaone tvorevine i koji se *njeguju* s obzirom na te vrednote. Ne dodajući neko pobliže sadržajno određenje, pogledajmo sada kako nam taj pojam kulture dalje može služiti za razgraničavanje dviju grupa pojedinačnih znanosti.

Heinrich Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1926, str. 10—28. Preveo Viktor D. Sonnenfeld.

WILHELM WINDELBAND

OBNOVA HEGELIZMA

(Hajdelberški akademski govor na 21. travnja 1910)

Veliki pokretač i osnivač evropskih akademija, Leibniz, filozofiji nekoć nije htio priznati posebno mjesto u akademiji. Zadatak akademije — s jedne strane, za razliku od učenog obučavanja, s druge strane, od opće literature — leži u specijalnom istraživanju, a za ovo Leibniz filozofiji nije htio da prizna neko posebno područje. Naprotiv, ukupnost pojedinačnih istraživanja treba konačno sama od sebe da bude na korist filozofiji u tom smislu u kojemu je ona tada važila kao sveobuhvatna znanost. To je bilo karakteristično za klasično doba dogmatičke metafizike. Ona je mislila da svako istraživanje pojedinačnoga, svako posebno znanje treba prepustiti specijalnim disciplinama, a sebi je pridržala samo harmonijsko razrađivanje rezultata. I premda je to razrađivanje sebe predstavljalo kao ozbiljan pojmovni rad u onoj mjeri u kojoj je to kod samog Leibniza bio slučaj, ipak je ono imalo neku vrstu umjetničke pritruhe, kao što se ona kasnije označivala izrazom »izmišljanje pojmova« (Begriffsdichtung), a time je dospjela u opasnu usku blizinu sa belles lettres, koja je ostala karakteristična za filozofiju cijelog osamnaestog stoljeća, a naročito za prosvjetiteljsku filozofiju.

Kantovim su se nastupom promijenile te prilike. Filozofija je sada specijalna znanost s vlastitim područjem istraživanja. Ona je to na priznat način, prije svega, u negativnom smislu što se rado odriče toga da ono što su druge znanosti već spoznale, od svoje strane nekako ponovo spozna ili možda nadopuni s pomoću metafizičkih odnosa. Samo epigonske navike, koje, naravno, ne nedostaju posve, zacijelo se još danas drže onih nastojanja. Nesigurnije je formuliranje za pozitivno ogra-

ničenje i sadržajno određenje posebnog istraživačkog područja filozofije: ona još nije određena na jednoznačan i općenito prihvaćen način.

Kant je to područje istraživanja označio imenom kritika uma. Pri tome pod kritikom valja razumjeti osvješćivanje, sistematsko osvješćivanje u pogledu principijelnih osnova sveg umskog života, znanstveno razgolićavanje osnovne strukture svih funkcija kulture. To je uistinu prinos kantovskih kritika, premda se sama ova formula kod Kanta ne da naći, pa mu možda njen smisao na ovaj način nije poznat. Njegova je transcendentalna filozofija u svojim rezultatima znanost o principima svega onoga što mi sada obuhvaćamo pod imenom kultura. Ona traga za pojmovnim osnovima znanja, ćudoređa, prava, povijesti, umjetnosti, religije, a ona to čini u tom smislu da se ti osnovi otkriju u njihovoj predmetnoj razumljivosti po sebi, kao što, nezavisno od svakog empirijskog shvaćanja s pomoću individualne svijesti ili historijske zajedničke svijesti, vrijede po sebi. Ništa drugo nije smisao onoga a priori kod Kanta, te tako mnogostruko krivo shvaćene riječi. Jer ona predmetna razumljivost po sebi nije ono psihologijski prvobitno, kao što je to Lotze jednom prilikom lijepo pokazao; ono se progresivnom refleksijom samoobavještavanja svijesti mora tek otkriti i dovesti do priznanja. I ovdje vrijedi aristotelska riječ: πρότερον τῇ φύσει jest ὕστερον πρὸς ἡμᾶς.

Taj karakter filozofije koja obuhvaća kulturu poprimio je kantovski kriticizam tek postepeno. On se odvijao na kritici znanosti pa je odavle stvarnom nužnošću bio dalje gonjen od jedne kritike do druge. Sve formalne teškoće koje nalazimo kod razumijevanja Kanta u razgraničavanju između kritike uma i sistema uma osnivaju se, konačno, na tom razvojno-povijesnom odnosu i sve prirodne neskladnosti iščezavaju čim to čovjek sebi objasni.

No taj tok razvoja ponovio se u njemačkoj filozofiji u drugoj polovici prošlog stoljeća. I kod njene obnove Kantova se nauka, prije svega, odvijala kao spoznajna teorija i jednostrano ograničila na to. Već je Schopenhauer odbacio Kantovu praktičku filozofiju i sve njene konzekvencije, pa ako se nakon sredine prošlog stoljeća filozofija tobože u Kantovu smislu tretirala kao specijalna znanost, onda je ona važila samo kao spoznajna teorija, i samo kao takva. To je proklet-

stvo sada u posljednjim decenijima slomljeno, pa je opet cjelokupnost umskih djelatnosti u svom pojmovnom kosturu postala područjem istraživanja filozofije. A to je zaista tlo za zajednički plodni pojmovni rad kao ni u jednoj od drugih posebnih znanosti i bogato polje za iscrpne zadatke istraživanja što ih treba određeno formulirati. Tako shvaćena, filozofija nije više opće naklapanje »o cjelini«, nego ozbiljan pojmovni rad oko posebnih problema koje treba uhvatiti samo svježe i bez velikih metodologijskih okolišanja.

Tako filozofija ima svoje vlastito pravo i svoje istraživalačko mjesto i u akademiji i treba da učestvuje u njenim poslovima u ovom smislu. Ali kad njen zastupnik jednog svečanog dana dođe do riječi, jednog dana na koji će akademija istupiti prema van i smjeti da se raduje interesu širih krugova, onda on neće, kao što bi to bilo dopušteno i zastupniku svake druge specijalne znanosti, predložiti kao pokus takav detaljni rad, nego će nastojati da zainteresira za nešto općenitije i po mogućnosti nabaciti pitanje, koje je u užoj vezi sa sadašnjim stavom njegove znanosti prema duhovnom cjelokupnom životu.

Ako pokušavam nešto takvo, onda me danas draži da položim račun o činjenici koja zacijelo udara u oči svakome tko se donekle bavi sadašnjom filozofijom, njenom literarnom i akademijskom djelatnošću, činjenica koja pri tome svagdje pobuđuje neko divljenje: to je obnova hegelizma.

Ova činjenica ne može ostati nezapažena i nju ne treba potcijeniti. Ona znači više nego moda dana. Hegel, poput Kanta, doživljava u mijeni generacija mijenu priznanja, i to na još ekstremniji način. Nekoć oduševljeno primljen od jedne cijele generacije — potom prezren, zaboravljen, izvrgnut ruganju — čini se da se sada iznova uzdiže do intenzivnog djelovanja. Od dana do dana množe se literarni radovi o njegovoj filozofiji, iz papira koji dugo leže zaboravljeni u biblioteci studira se sa sretnim uspjehom njegov razvoj, njegove se knjige iznova izdaju, a njegova cjelokupna djela, koja su se nekoć mogla dobiti vrlo jeftino, postala su skupocjena antikvarna imovina. No, prije svega, najnoviji rad filozofije pokazuje se svagdje prožet njegovim mislima, pa vidimo mladu generaciju kako se u novom oduševljenju muči njegovim spisima, čiji grdni prikaz kao da je izgubio svoju strahotu.

Starijem pokoljenju, čija obrazovanost seže u srednje godine prošlog stoljeća, čini se to oživljavanje »hegelarije« veoma čudnim. Tada su se, doduše, dobro zabavljali neobičnostima i naopakostima Hegelove terminologije, mnogim iskrivljenjima faktičnih stanja; rado se uživalo u Schopenhauerovim tiradama protiv »velikog šarlatana«, pa se većinom mislilo da su ga se zauvijek oslobodili. A sada je on opet onaj veliki čovjek, sada čak treba da iz početka počne ono naklapanje o onome »po sebi«, »za sebe« i pozasebičnosti?!

Što znači to Hegelovo uskrsnuće? I kako se ono slaže s onim što sam malo prije kazao o našoj filozofiji kao specijalnoj znanosti? Zar nije upravo Hegel bio opet metafizičar starog stila? Zar on ne važi kao taj koji je ono od Kanta razoreno iznova podigao i time opet pokvario ono što je Kant stvorio, koji je stare pretenzije filozofije s krajnjom bezobzirnošću okrenuo protiv ostalih znanosti? I taj opet treba da postane našim vođom?

Očigledno je potrebno da se u tom gibanju oštro luče i na taj način jasno, koliko je moguće, odrede granice u kojima se mora držati taj novohegelovski pokret ako ne treba da opet postane opasnošću za ozbiljnu i znanstvenu filozofiju

To, prije svega, vrijedi s obzirom na motive koji su doveli do ponovnog oživljavanja hegelizma, iz potreba koje se, počev od cjelokupnog duhovnog stanja naših dana, postavljaju filozofiji tražeći odgovor. To je glad za nekim nazorom o svijetu koja je obuzela našu mladu generaciju i koja kod Hegela traži zasićenje. Mi ovdje nemamo da pitamo kakvi su preobražaji duhovnog položaja, kakvi su doživljaji narodne duše, kakve su sudbe cjelokupnog života proizvele to raspoloženje: dosta, ono je tu i ispražnjava se elementarnom silom. Naša literatura, naša umjetnost, naša znanost daju da se ono svagdje prepozna. Pa ako to pokoljenje iz pozitivističke osiromašenosti i materijalističke opustošenosti čezne i traži povratak duhovnim osnovima života, treba li se onda čuditi što ono, budući da mu se ne pruža nova izrazita filozofija, počinje zapinjati o nauku koja mu u velikim crtama predvodi univerzum kao razvoj duha? Upravo u tom smislu može se kod osobnih i literarnih forma novohegelizma mnogostruko opaziti primjesa religioznog motiva, koji se u potrebama za nazorom o svijetu jednog uzbuđenog vremena uvijek još pokazao isto tako živ kao i djelatan.

Ali ukoliko bi više iz premoćne mase pojedinačnoga i vanjskoga čežnja vremena htjela izroniti do nekog zajedničkog duha svake zbilje, utoliko fascinantnije djeluje imponirajuće jedinstvo i grandiozna zatvorenost sistematične kompozicije u kojoj se prikazuje Hegelov panlogizam, Ona, bez sumnje, također ima na sebi nešto što je pogodno da zadovolji estetički smisao, i upravo taj moment zacijelo mnogo odlučuje za Hegela iznad Fichtea, Schellinga i Herbarta. Tome pridolazi optimizam, vedar zbog razvoja, koji pulsira kroz njegovu nauku, pouzdanje u moć uma kojim on pobjeđuje protiv Schopenhauerove propovijedi o nevolji svijeta. I naposljetku, nasuprot bezgraničnom individualizmu kojim je neko vrijeme Nietzsche opijao naš narod, u mladohegelovskom strujanju snažno probija predanost nekoj duhovnoj cjelokupnosti, nekom umnom i općevrijednom životnom sadržaju.

U ovom smislu »povratak Hegelu« izrazito znači neku vrstu ozdravljenja, a tu će misiju on ispuniti ako ne bude opterećen čudnim spoljašnjostima i metafizičkim preunagljenostima starog hegelizma — ako bude mogao odbaciti ljusku i čvrsto držati jezgru. No za to je potrebno da i pojmovni rad znanstvene filozofije s izrazitom sviješću usvoji momente koje ona sama kod Hegela može naći za rješenje svojih vlastitih zadataka, a takvi zaista ne nedostaju.

Ako se po Kantu sa svojim pojmovnim radom morala upraviti na razvoj sistema uma, onda je to zaista bio nužan napredak, koji je od Kanta preko Fichtea i Schellinga vodio do Hegela, a ponavljanje tog procesa u napretku najnovije filozofije od novokantizma do novohegelizma nije slučajno, nego ima u sebi neku stvarnu nužnost.

Radi se o tome da se istraži onaj a priori, ono predmetno po sebi uma, koje nezavisno od svakog empirijskog shvaćanja važi za svijet iskustva i na taj način izvan njega. No to istraživanje možemo napraviti samo s pomoću uma i polazeći od njega. U njemu se onaj a priori, ugrađen u njegovim empirijskim djelatnostima, pronalazi da bi se filozofijskom kritikom izvukao i da bi se um shvatio u njegovu pravu važenja. To je Kant mislio svojim pitanjem o razlogu prava sintetičnih sudova a priori. Naša svijest nalazi u sebi, doduše ne na prvi i površni pogled, ali pri ozbiljnu istraživanju same sebe, određen broj pretpostavki, bez kojih bi bio nemoguć zajed-

nički duhovni život koji sačinjava bit svake kulture. Te se pretpostavke daju formulirati kao načela koja mi tvrdimo sa zahtjevom na bezuvjetnu nužnost i opću vrijednost, čije važenje nikada ne možemo potpuno obrazložiti na osnovu podataka svog iskustva, a koja ipak priznajemo kao opće i nužno vrijedna za to iskustvo. Takve su pretpostavke osnov svakom znanstvenom mišljenju, svakom ćudorednom životnom zajedništvu, svakoj umjetničkoj djelatnosti u stvaranju i uživanju, svakom religioznom uvjerenju i izvršavanju. Filozofija treba da ih u njihovu stvarnom važenju dovede do evidencije, ali se upravo zato, prije svega, moraju ustanoviti sa sistematičnom potpunošću.

Kako, dakle, na siguran način treba da uslijedi to istraživanje i faktično konstatiranje onih sintetičnih sudova a priori koje mora da prethodi njihovoj filozofijskoj kritici? To je bilo metodičko osnovno pitanje postkantovske filozofije, na koje su bila moguća samo dva odgovora, a njih su dala dva filozofa koji su jedan za drugim bili na hajdelberškoj katedri: Fries i Hegel. Po jednome slijedi to istraživanje iz iskustva individualnog duševnog života sa svim njegovim razgranatostima, po drugome iz iskustva uma ljudskog roda u svim njegovim historijskim oblicima. Po jednome je organon filozofije psihologija, po drugome povijest. Oba su filozofa u principu jednako daleko od toga da predmetno važenje onih umskih vrijednosti, koje jedan od njih nalazi psihologijski, a drugi historijski, zamijene s filozofijskim važenjem, koje tek treba obrazložiti kritikom iz stvarne razumljivosti po sebi: obojica postupaju, dakle, u namjeri da se ono empirijski utvrđeno upotrijebi samo kao materijal za kritičku obradbu.

Te dvije metode, psihologijska i historijska, čine se u razvoju samog Kanta u neku ruku kao antitetički polovi. Kantovi prvi kritički radovi, spoznajna teorija inauguraldisertacije (ako se već ona hoće ubrojiti) na najizrazitiji način, ali ipak još i radovi Kritike čistog uma i Prolegomena jasno uzimaju psihologiju kao organon filozofijske kritike. Poznato je kako se teško i mnogoznačno ta spoznajna teorija u svojoj kritičkoj svojevrsnosti morala izvući iz psihologijskih konstatacija. Analiza iskustva koja sačinjava bit te teorije ima, doduše, svoj cilj u kritičkom razumijevanju i logičkom obrazloženju historijski danog kulturnog produkta, naime znano-

sti i specijalno prirodne znanosti u njutonskoj formi, ali njena istraživanja potpuno polaze od stanovišta psihologijskog iskustva. Njena raščlanjivanja i razdiobe, njene pretpostavke o duševnim moćima i njihovu odnosu jednih prema drugima, jasno svagdje pokazuju ljuske jajeta psihologijske antropologije. Ali ukoliko Kant kroz Kritiku praktičkog uma više napreduje do ostalih kulturnih područja, do umjetnosti, prava, povijesnog razvoja, religije — utoliko se više empirijski predlošci i osnovi njegove kritike pomiču s psihologijskog na historijsko područje. U njegovoj filozofiji religije naposljetku izlazi novi metodički princip s punom jasnoćom postavljanjem pitanja: koliko duhovnog sadržaja historijske religije ima svoje apriorno važenje u samom umu? I kao što se u prvo vrijeme štošta psihologijsko znalo uvući u ono kritički vrijedno, tako se sada uvlači štošta historijsko. Tako je već Kant na sebi doživio opasnosti obiju metoda i borio se s njima, najprije opasnosti psihologizma a zatim opasnosti historizma.

Put pak koji je on opisao od inauguralne disertacije do »Religije unutar granica samog uma« jest u generaciji koja za njim slijedi, put od Friesa do Hegela: i ako mi sebe pitamo zašto to smatramo kao napredak, onda se lako i jednostavno dadu razjasniti razlozi koji govore za prednost Hegelova načina. Za psihologiju dan je čovjek kao prirodno biće; ona ispituje zakone duševnog gibanja koji su mu u principu zajednički sa svim animalnim bićima, formalna određenja zbivanja svijesti u asocijacijama i apercepcijama predodžbi, osjećajima i volicijama. Ti formalni procesi, dakle, po sebi su potpuno indiferentni za sadržaje, za njihovu vrijednost i smisao i za njihovo umsko značenje, a sunce te prirodne zakonitosti obasjava jednako nepravdu i pravdu. Kao prirodna znanost psihologija je nesposobna da kritički odredi ili čak da obrazloži umske vrednote. Već je Aristotel nauku o νοῦς-u kao nešto potpuno novo postavio iznad nauke o αἴσθησις i ὄρεξις. Samo utoliko umske vrednote mogu postati sadržajem i predmetom za psihičke funkcije predočivanja, osjećanja, teženja — ali one to formalno ne mogu drukčije nego kao svaki bilo koji drugi sadržaj —, samo utoliko može i u psihologiji biti govora o umskim vrednotama. Ali one su u njoj uvijek samo posuđene, psiholog zna za njih samo slučajno, jer sam kao čovjek kulture ima u sebi cijelo obilje historijske tradicije. Naime, pravo ognjište za naše znanje o kulturnim vred-

notama upravo je povijest, u kojoj se one s neprekidnim stapanjem narodâ u čovječanstvo stječu s pomoću rvanja cjelokupnosti — znanost, moral i pravo isto tako kao i umjetnost i religija. Čovjek kao umno biće nije psihologijski dan, nego je historijski zadan. Samo kao povijesna bića, kao u razvoj obuhvaćen rod imamo mi udjela u svjetskom umu. Zato je povijest pravi organon filozofije: da govorimo hegelovski, objektivni duh jest prebivalište apsolutnog duha.

Stoga se filozofija od danas namjerava opet vratiti Hegelovoj metodi: da se iz historijskog kozmosa, kako ga pruža iskustvo kulturnih znanosti, izvuku principi uma. S nekom vrstom grotesknog povećavanja i pogrubljivanja morao se još jedanput prijeći put od jedne metode do druge. Obnova kantizma, kako je započela prije pedeset godina, bila je, kao što je malo prije spomenuto, jednostrano spoznajnoteorijski orijentirana, pa se upravo već zato, sve da i nijesu pridošli još drugi momenti, veoma brzo završila s psihologizmom i zaplela u neki relativizam, kojemu su se umske vrednote pod rukama rastapale u antropologijske nužnosti i zahtjeve. »Kritika« je konačno postala samo neko konstatiranje empirijski činjeničnoga i u najboljem slučaju pokušaj njegova prirodnog razjašnjenja, pa je to bila neizbježiva konzekvencija da je taj psihologizam katkada nastojao osvojiti sebi također i etiku i estetiku, kao beznadno započinjanje da se um, smisao i vrijednost ljudskog života shvate samo iz njegovih prirodnih danosti. To je onda, naposljetku, dalo odricanje nekog vlastitog zadatka filozofije pokraj psihologije i time ujedno opustošenje i ispražnjavanje same te psihologije, jer je zakržljala u neko diletantsko bavljenje onim što fiziolog bolje može.

Od ove dubinske tačke svog vlastitog gibanja filozofija je malo-pomalo našla put natrag do cijelog kriticizma koji zahtijeva historijski osnov. Već time, što se zadatak spoznajne teorije od kritike istraživanja, na koju ga je u smislu svog vremena bio ograničio Kant, proširio na kritiku istraživanja kulture, koja se, međutim, tako silno zaposlila u historijskim znanostima — uvukli su se u krug teorijskog mišljenja principi vrednovanja, a otkako je Lotze obaziranje na carstvo vrednota već bio uveo kao odlučan moment za logičku teoriju, otvorilo se filozofijskom mišljenju iznova cijelo obilje historijskog razvoja umskih vrednota kao plodno polje za njegovo pojmovno prorađivanje.

To je pobjeda koju Hegel iznova počinje zadobivati nad Friesom. Ali ta se pobjeda ne smije platiti novim zapadanjem u historizam koji u najmanju ruku sačinjava isto tako sumnjivu vrstu relativizma kao i psihologizam. Značenje povijesti kao organona filozofije ne smije kazivati da sada sve što historijski vrijedi jednostavno treba uzeti kao umsku vrednotu. I ova empirija daje upravo samo materijal za filozofijsku kritiku, čiji se princip najbolje može označiti kao evidencija imanentne stvarnosti. No upravo u tom pogledu hegelovska filozofija sama pruža najbolje oružje za svladavanje one opasnosti historizma. Time se dotičemo dubokosežnih problema kojima je zaposlena najnovija filozofija i za koju stoga principijelni osnov hegelizma ima posebno značenje.

Mi, dakako, kao misaoni ljudi doživljavamo u svom iskustvu umske vrednote uvijek tako da nam se pružaju kao sadržaji i predmeti naših funkcija, psihologijskih ili historijskih djelatnosti. Ali — a to je Hegel istakao svom energijom — njihova umnost ili umska vrednota očito je potpuno nezavisna od samih tih naših djelatnosti. Obratno, naše djelatnosti dobivaju svoju umsku vrijednost tek time što te sadržaje čine svojim predmetima. Neko načelo ne postaje istinito time što ga mi potvrđujemo, nego mi treba da ga potvrđujemo jer je istinito. Nastrojenost ne postaje dobra time što je odobravamo, nego mi treba da je odobravamo jer je dobra. To su elementarni i neosporni doživljaji logičke i etičke savjesti. Za tu nezavisnost umskih vrednota od funkcija čovječjeg uma, bio on individualno ili historijski djelatan, za to opstojanje-po-sebi istine koje ipak ne znači običnu zbilju, ni u smislu stvarnog bitka ni po načinu činjeničnog zbivanja, Lotze je uveo sretni termin »važenja« (das Gelten), pa je time u glasovitim i fundamentalnim paragrafima svoje Logike (316 i d.) dao duhovito i sjajno tumačenje Platonove nauke o idejama i smislu pojma ὄντως ὄν. Ali to isto tumačenje uvodi kod Lotzea i značajni obrat svršetka njegove Logike, kojom je on — primjereno — priznao da pristaje uz Hegela.

To važenje umskih vrednota kojim one za ljudske funkcije uma postaju normama, kojima se te funkcije imaju pokoriti, jest krajnja tačka do koje može prodrijeti analiza kritičke filozofije. Njihovu neposrednu evidenciju u njihovu

stvarnom samoobrazloženju dovesti do objektivnog važenja za empirijsku svijest, to je cijeli posao filozofije. I u tome se ona razlikuje od nove metafizike.

Kod Kanta misli se to važenje-po-sebi u pojmu »svijesti uopće«. On time označuje mjesto za sve pretpostavke imanentno stvarne nužnosti na kojima se osniva iskustvo, tj. umska djelatnost koju smo doživjeli, a njezino sistematično jedinstvo naziva on principom apercepcije. Što to, prije svega, ima da znači u svom znanstveno-teorijskom značenju, dalo bi se možda najjednostavnije formulirati ovako: Svi sadržaji vanjskog iskustva postižu predmetnost, tj. opće i nužno važenje tek time što su stavljeni u vezu istog jednog beskonačnog prostora koji sam nije predmet iskustva; isto tako svi doživljaji uopće postižu predmetnost, tj. opće i nužno važenje tek time što su postavljeni u red onog istog jednog beskonačnog vremena koje se sâmo nikada ne doživljava. I isto tako sve što za nas treba da ima predmetni realitet kao supstancija ili funkcija dobiva to opće i nužno značenje tek time što se pomišlja u kategorijama, tj. u formama transcendentalne apercepcije istog jednog subjekta, koji sam nikada ne može postati predmetom spoznaje.

No Kant je već sam imao mnogo muke da tu »svijest uopće« brani od metafizičkog tumačenja, koje mu je nametala njegova vlastita lična potreba za nazorom o svijetu. Prije svega hipotetički uvedeni »intuitivni razum«, intellectus archetypus, zatim — nakon postulata praktičkog uma — u Kritici rasudne moći »nadosjetilni supstrat čovječanstva«, sve to bili su bojažljivi zaleti na metafiziciranje »svijesti uopće«, kojima je Hegel dao pravo ime kad je to nazvao bogom. Naime, to pripada neophodno potrebnom inventaru religiozne svijesti da se skup i jedinstvena veza svih sadržaja, kojima pripada ono važenje. pomišlja kao bitkujuće u smislu nekog metafizičkog realiteta. Ovdje je, dakle, tačka na kojoj se i novohegelizmu mora povući kritička granica u starom kantovskom smislu.

Ali time je pruženo još nešto drugo. Tiče se veze umskih vrednota. Ona je postulatom umskog jedinstva zadana, ali nije dana. Mi je, historijski uvjetovanu, nalazimo pojedinačno i u pojedinačnim vezama koje možemo naknadno proživjeti, kao sadržaje svojih umskih funkcija. No kako je njihovo važenje nezavisno od tih naših funkcija, njihova imanetno

stvarna veza postaje u svom totalitetu nužnom pretpostavkom, ali i nerješivim problemom — upravo tako kao nekoć kod Platona κοινωνία τῶν ἰδεῶν. Hegel je tu vezu u svom osebujnom jeziku označio kao gibanje istine u sebi samoj, kao samorazdvajanje ideje, koja se iz svoje rastrganosti vraća u sebe samu. On je u tom samogibanju misli pomišljao ujedno nezavisnost važenja-po-sebi od priznavanja s pomoću kakvih god empirijskih funkcija svijesti i nužnu povezanost umskih vrednota među sobom. Da se to razumije, bio je smisao njegove dijalektičke metode. Time je on mislio da riješi onaj posljednji problem koji je Kant bio formulirao kao specifikaciju prirode: da se shvati kako je raščlanjenost, u kojoj se za naše iskustvo prikazuje univerzum, osnovana kao unutrašnja nužnost u ideji cijeloga. Umjesto da svijet analitički sriče, trebala bi ga filozofija sintetički konstruirati.

Prema tome je dijalektička metoda ono najtačnije u vezi s metafizičkim hipostaziranjem ideja, pa koliko se god divili tankoćutnosti i bušećoj dubokoumnosti, ali prije svega žilavosti pojmovnog rada s kojom je Hegel, naročito u filigranskom djelu svoje Logike, genijalno otkrio pojedine veze, ipak takva dijalektika kao cjelina ne može sačinjavati metodu filozofije. Stoga će filozofija, ako kao posebna znanost hoće da bude specijalno istraživanje o pojmovnoj strukturi svake kulturne svijesti, imati jak povod da se do krajnosti oprezno drži isto tako prema formalnim osebujnostima i neuputnostima kao i prema metafizičkim sklonostima hegelizma. Ja, međutim, ipak mislim da sam napravio razumljivim koliko, s jedne strane, obnovu hegelizma koju doživljavamo treba shvatiti iz potreba naziranja o svijetu, koje danas izvana pristupaju kao zapovjedni zahtjevi današnjoj filozofiji, i kako su, s druge strane, odnosi Hegelova pojmovnog rada intimni prema najosebujnijim zadacima same znanstvene filozofije.

Ali jedno na kraju također ne bih htio ostaviti nenapomenuto. Iz uzbuđenog i strastveno rastrganog duhovnog položaja u kojemu se nalazimo zvuči nam u susret glasnim mnoglasjem zov za filozofijom djela i volje. Štaviše, u nekoj teško shvatljivoj samoobmani takva filozofija čak zahtijeva od sebe same da umske vrednote ne treba da traži ili razumije, nego da ih zakonodavno nanovo proizvede. Nasuprot tom djelovanju može zadubljivanje u savjesnu ozbiljnost, s kojom hegelovska filozofija nastoji da um u svijetu shvati

i pojmovno izvuče do najmanjih pojedinosti — obnova te mukotrpne revnosti istraživača za maleno, koje ipak misli iz velikoga — imati samo blagotvorno odgojno djelovanje. Ali, prije svega, bit će prikladna da vezu filozofije s ostalim pojedinačnim znanostima opet oblikuje tako prisno i plodno kao što je bila u Hegelova vremena — ne na štetu obojih.

Wilhelm Windelband: *Präludien I*, Tübingen 1921. str. 273—289. Preveo: Viktor D. Sonnenfeld

UVOD U FILOZOFIJU

II dio

AKSIOLOGIJSKI PROBLEMI (VRIJEDNOSNA PITANJA)

Znanstvena forma kojom mi sebi najjednostavnije možemo razjasniti smisao i značenje razlike teorijskih i aksiologijskih problema, leži u činjenici da su tvrdnje ili postavke, koje izražavamo pozitivno ili negativno, ili *sudovi* ili *prosuđivanja*. Kraj gramatički jednake forme sudovi i prosuđivanja imaju ipak stvarno veoma različito značenje. U jednom slučaju odnos subjekta i predikata hoće da se tumači kao veza dvaju sadržaja koji u svijesti teorijski opstoje, tako da se ta veza kao pripadna onim sadržajima ili priznaje ili odbacuje. U drugom slučaju pak predikat ne znači teorijski sadržaj svijesti, nego odnos prema nekoj *svrsi* ili nekoj vrijednosti koja treba da se priznaje ili odriče subjektu. S takvim svršnim odnosima, poput ugodnoga i lijepoga, samo najnaivnije mišljenje postupa kao sa svojstvima koja subjektu inheriraju isto tako kao i druga svojstva. Već najneznatnija skepsa pokazuje da takvi predikati vrijednosti ne pripadaju samo stvarima ili odnosima samima po sebi, nego da im tek pristaju s pomoću odnosa prema nekoj svijesti koja vrednuje. Ali ako takva prosuđivanja, slično kao sudovi, zahtijevaju opće važenje, onda će to biti moguće samo na taj način da izriču ili pretpostavljaju neki odnos prema nekoj *općevažećoj vrijednosti*. Međutim, u prirodnim nužnostima duševnog života leži da svaka empirijska svijest tretira svoj vlastiti način vrednovanja kao sam po sebi razumljiv i općevrijedan, pa da i ovdje tek iskustvo života mora uzdrmati to naivno povjerenje da bi vrednovanja postala problemima, najprije života a zatim i znanosti. Zato ovdje pojam vrijednosti stoji u središtu svih daljnjih stvaranja problema.

VRIJEDNOST

Aksiologija ili nauka o vrijednosti jest teorija koja se osamostaljuje i bogatije oblikuje tek u novije vrijeme. Davanje prednosti riječi vrijednost u modernom filozofijskom jeziku prvi je uveo Lotze, pa se po tom zacijelo uglavnom učvrstila time što su se u njoj dodirivale filozofijska i nacionalno-ekonomijska teorija. Ali upravo na taj način došlo je do svakojakih zapletaja i nesporazuma, za koje se nadamo da ćemo im izbjeći time što nastojimo da razumijemo kako sama vrijednost i vrednovanja mogu i kako jesu postali problem, i to filozofijskim problemom.

Prije svega, čini se da psihologija mora opisati i shvatiti vrednovanje kao duševno zbivanje, a u toliko nema što da se prigovori tome što je aksiologija rado pokušavala da sebe sazda na psihologijskoj podlozi, kao što su uopće voluntarističke i emocionalističke sklonosti najnovije filozofije preporučivale pretežno psihologističku obradbu njenih problema. Sadržaji teorijske svijesti sa svojim uglavnom objektivnim određenjima daju da se tek naknadno i na zaobilaznim putovima spoznaju njihovi odnosi prema psihičkim procesima: u njima otprije stoluje nešto što izlazi ili upućuje preko svijesti, za što se čini da od svoje strane traži čisto stvarnu obradbu. Praktičke »funkcije« svijesti, naprotiv, sadržavaju uvijek pretegu unutrašnjosti i subjektiviteta; one su sa specifično ljudskim tako srasle da se njihovo razmatranje sa psihologijske strane prikazuje kao nužno. To u prvom redu vrijedi za pojam vrste tih praktičkih funkcija, za vrijednost, čije istraživanje, čini se, mora poći od činjenica vrednovanja ili procjenjivanja.

Pojam vrijednosti nalazimo općenito definiran, ili tako da on znači sve ono što zadovoljava neku *potrebu*, ili sve ono što izaziva neki *osjećaj ugode*. Ovaj potonji, uzet od osjećajne strane, jest šira definicija. Ona sadržava užu koja je orijentirana na voljni život. Kod tog dvostrukog odnosa prema volji i osjećaju nastaje, prije svega, pitanje da li jedna od tih funkcija nasuprot drugoj smije zahtijevati prvobitnost. Oba načina procjenjivanja stoje, bez sumnje, u najužim psihogenetskim vezama, po kojima je često teško da se u pojedinom slučaju sa sigurnošću odgovori na pitanje prioriteta između volje i osjećaja. Iz toga se objašnjavaju jednostrano-

sti voluntarističke psihologije, s jedne, i emocionalističke, s druge strane. One i jesu, kao što smo se toga već gore dotakli, prigodice određivale obojenosti spiritualističke metafizike. Pri tome se, dakako, mnogobrojnim obratima, u kojima se tvrdilo da je volja bit svake zbilje, jedva mogu staviti o bok takvi obrati u kojima bi se ta bit zahtijevala za osjećaj. To je utoliko značajnije što se upravo u novijoj filozofiji često može zapaziti sklonost da se u osjećaju vidi osnovna duševna djelatnost ili osnovno duševno stanje i da se mišljenje i htijenje smatraju kao funkcije koje proizlaze iz njega. Ako u metafizičkim krugovima, koji misle da iz duševnog života i unutrašnjeg iskustva smiju uzeti tipične sadržaje zbilje svijeta, unatoč tome zacijelo još nikada nije iskrsla misao da u osjećaju traže prarealitet, onda to, u posljednjoj instanciji. treba svesti na to što u osjećaju uvijek i posve očigledno predleži neka reakcija koja mora upućivati na nešto prvobitnije.

Ima, bez sumnje, *veliki broj načina za procjenjivanje osjećaja* koja se osnivaju na htijenju ili na potrebama. Stoga se ugoda često neposredno definirala kao zadovoljenje volje, a neugoda kao nezadovoljenost volje. To je osobito jasno ako je htijenje svjesno htijenje. Ali i nesvjesno htijenje, koje se dobro označuje kao nagon ili potreba, jest porijeklo takvih osjećaja, npr. gladi kao neugode i sitosti kao ugode. Iz takvih je razmatranja, po svoj prilici, proizašla teorija da svaka ugoda ili neugoda pretpostavlja neko htijenje, ako ne u obliku svjesnih namjera, a ono u obliku potreba i nagona kao formi besvjesne volje. I Kant je podupirao ovaj nazor kad je u kritici rasudne moći izveo mišljenje da se ugoda i neugoda odnose na svršnost ili nesvršnost svog predmeta. Svrha je upravo ono što je volja odredila, bilo svjesno ili nesvjesno, dakle pod svim okolnostima nešto što se htjelo a, prema tome, moralo bi svakom osjećanju prethoditi neko htijenje koje bi, već prema svom zadovoljenju ili nezadovoljenju, izazvalo reakciju — ugodu ili neugodu. Međutim, protiv te voluntarističke teorije osjećaja dali bi se sada kao protivuinstancije, prije svega, postaviti osjetilni elementarni osjećaji, osjetna naglašavanja boja, zvukova, mirisā, okusā itd. Kod njih je često isključen svaki odnos ne samo prema nekoj namjeri svjesne volje, nego i prema bilo kakvoj potrebi ili prema nesvjesnim nagonima; a umjetne hipoteze

fiziologijske psihologije o nekom normalnom stanju ili srednjem stanju podražaja, čime treba da se razjasne osjetilni osjećaji kao ispunjenje ili neispunjenje jedne takve svrhe, ne mogu da izvrše taj zadatak i naročito pred činjenicama protivusvršne neugode stoje kao pred nerješivom zagonetkom. Naprotiv, moramo priznati da ima *primarnih osjećaja* od potpuno neshvatljive stvarnosti: i kao što se odnos kvaliteta osjeta prema objektivnim svojstvima njihovih podražaja pokazuje kao sintetičan, tj. kao logički potpuno neizvediv, isto se tako nikada iz tih kvaliteta ne da razumjeti zašto su dijelom naglašeni osjećajima ugode, a dijelom osjećajima neugode.

Iz toga se onda, po svoj prilici, razvila suprotna teorija, emocionalističko objašnjenje htijenja. I ovdje je, prije svega, notorno da naše htijenje ili gnjušanje često proizlazi iz doživljene ugode ili neugode, iz iskustva prihvatljivosti ili neprihvatljivosti. Otuda staro pitanje: iz kojeg bi se razloga nešto htjelo ako ne zato što se smatra nečim dobrim? Kako to ako se to nije doživjelo u osjećaju, kao ugoda? Tim uopćavanjem dolazi se onda zacijelo do eudemonističke ili utilističke teorije da sve htijenje potječe iz doživljenog osjećaja ugode ili neugode. Odlučnu protivuinstanciju sačinjavaju ovdje instinkti, kod kojih, bez sumnje, u individui nastupa neko *iskonsko htijenje*, bez nekog bilo kakvim iskustvom obrazloženog znanja o ugodi koja iz toga treba da proiziđe; štaviše, u izopačenim sklonostima ima slučajeva u kojima se to iskonsko, na djelovanja i na predmete upravljeno htijenje, protiv svih iskustava, miješa s neugodom, koja sigurno slijedi iz ispunjenja tog htijenja. Ovdje misle obići teškoće omiljenim zahvatom unatrag na ono nesvjesno, budući da intenzitet instinktivnog htijenja nastoje razjasniti na osnovu nesvjesnih očekivanja visoke ugode, koju subjekt očekuje od njegova ispunjenja, ili s pomoću razvojno-povijesnog shvaćanja, jer se osjećajni doživljaji, što ih individuum u ovom slučaju nije mogao imati, smatraju kao osjećajni doživljaji roda i da se iz njih izvodi naslijeđena navika reakcije volje. Međutim, ni na jednom od ta dva puta čovjek ne izmiče činjenici da se u individuumu nalazi neko iskonsko htijenje radnje, bez ikakva svjesna obzira na budući njegov dobitak u ugodi ili neugodi.

Tako iz duševnog iskustva proizlazi osnovna činjenica *reciprociteta obaju načina procjenjivanja*, osjećanja i htijenja. Za obje ima iskonskih funkcija i, s druge strane, takvih koje su uvjetovane od druge vrste. U pojedinim stanjima možemo uočiti da su oba momenta potpuno rastavljena. Kao što poput nekog graničnog slučaja ima stanja bezinteresnog intelekta, u kojima se sadržaj svijesti samo predočuje, a da ne podliježe nekom procjenjivanju — to su stanja fantazije, koja dijelom sačinjavaju ingredijencije estetičkog života — tako mi, s druge strane, također na sebi samima možemo iskusiti kao granični slučaj temperamenta (recimo melankoličnoga) više ili manje trajna stanja, u kojima je svjesno doživljavanje okolnog svijeta, doduše, skopčano s jakim osjećajima ugode ili neugode, ali ni sa kakvom željom ili naporom da se voljno reagira na nj. No u prosječnom životnom gibanju procjenjivanja osjećanja i htijenja stalno zahvaćaju jedna u druga. Ovdje nema osjećanja koje ne bi dovodilo sa sobom htijenje ugode, i nikakvog htijenja koje zadovljenjem ili nezadovoljenjem ne bi postalo ugodom ili neugodom. U psihogenetičkoj zapletenosti igra pri tom glavnu ulogu osnovni zakon da sve što je s nečim vrednovanim, na neki način, čvrsto povezano u predodžbi, podliježe s vremenom jednakom procjenjivanju.

Ovaj *princip prenošenja* razvija se ne samo na teleologijskom odnosu svrha i sredstava ili na kauzalnom odnosu uzroka i učinaka, nego na svakoj kategorijalnoj vezi doživljenih sadržaja, naročito i na vezama dodirne asocijacije. Kao primjeri za to neka ovdje budu postavljeni jedan nasuprot drugome samo dva najpoznatija: na jednoj strani psihogenetičko razjašnjenje škrtosti ili požude za novcem, iz zbivanja da novac, koji po sebi npr. kao hrpa papira, ne predstavlja ni najmanju vrijednost, postaje takvom na taj način što se kao generalno sredstvo da se pribave raznolike vrijednosti i zadovolje potrebe, trajno priznaje i zbog toga voli; — na drugoj strani poznata osnovna činjenica svakog odgoja, po kojoj ono što je po sebi možda bilo ravnodušno s pomoću nagrade postaje dragim ili s pomoću kazni dostojnim prezira. Moć odgoja pri tome, kao što to svatko zna, ide do potpunog prevrednovanja, tako da ono što se prvobitno voljelo, postaje odvratnim, a ono što se prvobitno mrzilo, može postati vrijednim težnje. Na taj način iz istog formalnog toka razvoja proizlazi,

na jednoj strani, nešto tako iracionalno i rđavo kao spomenuta strast, a, na drugoj, razvijanje načina osjećaja i volje kojima priznajemo svoje najviše odobravanje. Već iz toga slijedi da je za teoriju vrijednosti, koja treba da prosudi pitanje opravdanosti ili racionaliteta procjene, psihogenetičko porijeklo pojedinog vrednovanja potpuno irelevantno i da ono nikada nije odlučan kriterij.

Ali do takve teorije, koja zahvaća preko psihologijskog razjašnjenja, neminovno gone svi doživljaji što ih činimo u razvoju svog vrednosnog života. Naivna razumljivost po sebi s kojom mi, prije svega svoj vlastiti način vrednovanja u osjećaju i u volji pripisujemo svakome drugome, već se zarana uzdrmava našim iskustvom. Mi veoma brzo vidimo da ono što je nama ugodno, drugome isto tako može biti neugodno (i obratno); također se uvjeravamo da je ono što nama koristi, za drugoga štetno, a kasnije nam se, što dublje zagledavamo u život, rađa spoznaja da ni ono što mi nazivamo dobrim ili rđavim, lijepim ili ružnim, ne nailazi kod svih ostalih na isti način vrednovanja. Ta bujna različitost vrednovanja isprva nam postaje podnošljivom zacijelo na taj način što mi, u životnom krugu na koji smo najprije upućeni, nasuprot tim individualnim različitostima, nalazimo određenu mjeru priznatog i općenito izvršavanog vrednovanja, koje ćemo najbolje označiti imenom *običaj*. U mnogim formama vanjskog i unutrašnjeg, tuđeg i vlastitog odgoja ustanovljujemo gospodstvo tog običaja nad osobnim vrednovanjem individua. Ono općenito priznato vrijedi kao ispravno vrednovanje, ono individualno treba da mu se podvrgne i da se slaže s njime. U tome se može vidjeti psihologijska bit *savjesti:* to je jezik opće svijesti u pojedinačnoj svijesti, a iz toga proizlazi norma podvrgavanja ove potonje onoj prvoj. Već se u tome pokazuje zapleteni proces samog *procjenjivanja vrednovanja*. Primarna zbivanja individualnih potreba, osjećaja i htijenja, od kojih svako za sebe sadržava procjenjivanje nekog predmeta, sama opet podliježu nekoj višoj i reflektiranoj vrsti procjenjivanja, u kojemu se jedno vrednovanje prosuđuje kao opravdano i ispravno, a drugo kao neopravdano i neispravno. Nadalje ćemo se pozabaviti normama po kojima se izvršava to ocjenjivanje drugog stupnja. Mi, međutim, unaprijed predviđamo na koja nas područja vodi to razmatranje i pitanje o opravdanosti vrednovanja. U

krugu ugodnoga i neugodnoga, i isto tako korisnoga i štetnoga, nema takvog ocjenjivanja više vrste. Ovdje pitanje o nekom opravdanju stranog vrednovanja nema smisla. Ovdje sve pojave procjenjivanja nastupaju s jednakom psihologijskom nužnošću, a velika različitost individua i njihovih individualnih stanja i odnosa ne dopušta nikakvo čuđenje da ono što je za jednoga ugoda i žudnje vrijedno dobro, drugome donosi neugodu očitujući se kao neka bezvrijednost. Zato nema filozofijske hedonike koja bi istraživala je li opravdana vrijednost prihvatljivosti ili korisnosti. Naprotiv, oba se životna područja, koja smo označili vrijednosnim predikatima dobar ili rđav i lijep ili ružan, pokazuju kao takva da dovode u pitanje opravdanje onih prvih procjenjivanja htjenja i osjećanja, s pomoću neke opće svijesti i njenim zahtjevom općevrijednih vrijednosnih djelatnosti. Ovdje, prema tome, nastaje filozofijski problem kao zadatak da se shvati i obrazloži takvo procjenjivanje procjenjivanja. Jer ni s onim prosuđivanjem individualnog vrednovanja s pomoću opće svijesti običaja i opet ne može biti sve svršeno. I običaj je konačno samo nešto zbiljsko, a prednost kvantiteta, koju on u svom važenju ima ispred individualnog osjećanja i htijenja, jest sada i nikada više neko pravo. Mi, naprotiv, znamo da i običaj sa svojim procjenjivanjima isto tako može zabludjeti kao i individuum. Stoga savjest u onoj prvoj formi nekog odnosa između zbiljske individualne svijesti i isto tako zbiljske zajedničke svijesti ne može sačinjavati posljednju instanciju, nego se odluka o mučnim pitanjima o pravu naših najvrednijih procjenjivanja mora tražiti iznad toga.

Time, međutim, počinju pravi problemi filozofijske aksiologije. Najprije je svaka vrijednost značila nešto što zadovoljava neku potrebu ili izaziva osjećaj ugode. Iz toga slijedi da vrijednost (naravno kako negativno kao nevrijednost, isto tako pozitivno kao vrijednost) nikada ne pripada kao svojstvo predmetu samome po sebi, nego uvijek samo u odnosu prema svijesti koja vrednuje i koja u htijenju zadovoljava svoje potrebe, ili koja u osjećaju reagira na djelovanja okolnog svijeta. Ako se htijenje i osjećanje ukine, onda više nema vrednota. No sada je nasuprot individualnim vrednotama običaj pokazao neki način procjenjivanja opće svijesti, a iz toga su, nasuprot prvobitnim procjenjivanjima, proizišle vlastite i nove vrednote. Međutim, i ove pokazuju pred historij-

skim i etnografijskim razmatranjima slične različitosti kao prije toga individualno procjenjivanje: etičko i estetičko vrednovanje pokazuje nepristranom pogledu dalekosežnu različitost čim se u cjelokupnosti može pregledati zasobica i sasobica naroda. No i ovdje pokušavamo da izvedemo neku posljednju formu procjenjivanja: mi govorimo o višim ili nižim stupnjevima ćudorednosti ili ukusa u različitih naroda i u različna vremena: odakle uzimamo mjerilo vrijednosti za to posljednje prosuđivanje? I gdje je svijest za koju su ti posljednji kriteriji vrednote? Ako je neophodno potrebno da se od relativiteta u individualnim procjenjivanjima i u običajima naroda uzdignemo do prihvaćanja apsolutnih vrijednosti, onda se čini da je nužno da se iznad historijskih forma ljudske opće svijesti pomišlja neka *normalna svijest*, za koju su te vrijednosti upravo vrijednosti. U tome se krije posve isto prisilje koje smo sreli u spoznajnoj teoriji. Budući da ima predmeta samo za predočivalačku i spoznavalačku svijest, zato je predmet koji bi morao sačinjavati normu istine upućivao na neku »svijest uopće«, kao na onu za koju bi trebalo da bude predmet. Tačno kao sa stvari-po-sebi stoji s vrijednošću-po-sebi. Moramo je tražiti da bismo izašli iz relativiteta zbiljskog vrednovanja, a kako opstoji vrijednost samo u odnosu prema svijesti koja vrednuje, zato i vrijednost-po--sebi upućuje na istu normalnu svijest koja je spoznajnoj teoriji pred očima kao korelat za predmet-po-sebi. U oba slučaja, međutim, to je upućivanje u najbolju ruku *postulat*, ali ne metafizička spoznaja.

Ta analogija ima, međutim, još dalekosežnije značenje. Ona normalna svijest na koju nailazi spoznajna teorija, znači, u osnovi uzeto, samo to da se istina naših spoznaja i opravdanost da u svom znanju vidimo spoznavanje onoga zbiljskoga, osnivaju na činjenici da na taj način dolazi na svjetlo neki stvarni red, koji u svom važenju seže preko specifično ljudskog načina predočivanja. Isto se tako uvjerenje da za čovjekovo vrednovanje ima apsolutnih, nad empirijske uzroke njegove djelatnosti uzdignutih norma, osniva na pretpostavci da i u tome dolazi do gospodstva neki nadmoćni umski red. Čim mi sada te vrednote hoćemo da pomišljamo kao sadržaje neke realne više svijesti u analogiji s odnosom svijesti prema njezinu predmetu i vrednovanju, odnosom koji smo u sebi doživjeli, moramo ih predočiti kao određenja sadržaja

neke apsolutne svijesti, tj. boga. Ti se odnosi, u posljednjoj instanciji, osnivaju na činjenici da već noetički problemi imaju na sebi nešto od biti aksiologijskih, i da upravo zato predstavljaju prijelaz s teorijskih na praktičke probleme. Jer u spoznajnoj teoriji radi se o vrijednosti istine predodžbi, o njenoj definiciji, o pitanju kako ona duševno postaje vrijednošću, a zato kako se, u kojem smislu i na koji način postiže. Ako u afirmativnom i negativnom sudu slično opstoje alternativni momenti kao u potvrđivanjima i nijekanjima etičkog i estetičkog suda, onda logičko, etičko i estetičko procjenjivanje u određenom pogledu stoji koordinirano i uvjetuje na taj način tri osnovne filozofijske znanosti logike, etike i estetike. To je podjela općevažećih vrijednosti što ih je Kant stavio u osnov raščlanjenju svoje kritičke filozofije. Ona se, dakako, razvija po pisohologijskom rukovodstvu jer polazi od razdiobe duševnih stanja na predočivanje, htijenje i osjećanje. Ali ona zato pruža i jamči za potpunost o kojoj se, prije svega, radi kod razdiobe, a oni malobrojni pokušaji koji su bili napravljeni da se ona nadoknadi sistematičkom razdiobom, izlaze konačno opet gotovo na isto.

Ali odnos teorijskog prema praktičkom svjetskom redu zahtijeva stoga i neku posljednju sintezu. Ona se sastoji u pitanju kako se oba reda u cijeloj vezi stvari odnose jedan prema drugome, tj. kako se svijet stvari, koje jesu i koje se spoznaju kao bitkujuće, odnosi prema svijetu vrijednosti, koje treba da budu i koje treba da važe za stvari kao i za nas. To je pitanje o najvišem jedinstvu svijeta, a ako njegovo rješenje pomišljamo u pojmu božanstva, onda iz toga proizlazi posljednja skupina problema, problemi filozofije religije. Prema tome će se naš drugi dio opet dijeliti na tri odsjeka, koji imaju izastopce da obrade etičke, estetičke i religiozne probleme.

Wilhelm Windelband: *Einleitung in die Philosophie*, II. izdanje. Tübingen 1920, str. 245—257. Preveo Viktor D. Sonnenfeld.

HERMANN COHEN

LOGIKA ČISTE SPOZNAJE

SUD PORIJEKLA

1. *Opći i mnogoznačni interes za porijeklo.* Znanstveno mišljenje započinje svoju povijest s pojmom porijekla. Ovako bismo ἀρχή preveli bolje nego sa početak. Značajan je znak što se *Tales*, izmislilac porijekla, prihvaća kao začetnik istraživanja i filozofije. Bitak počinje postajati problemom tek time što se pita za njegovo porijeklo. Do tog pitanja za pogled čovječji opstoje samo pojedinačne stvari; i one to ostaju i onda ako se pita za njihovo porijeklo. Tek s pitanjem za porijeklom stupaju pojedinačne stvari u neku međusobnu vezu. Ta je *veza* bitak, za razliku od stvari. (τὸ ὄν, τὰ ὄντα).

Kao što je znanost u vezi s mitom, kao što je ona samo nastavljanje njegove ozbiljnosti zamjenjivanjem subjektivnih momenata afekta, tako je i u porijeklu znanost u vezi s mitom. Misao o kaosu svjedoči o interesu što ga je kozmogonski mit imao za pitanje porijekla. A Mojsijeva Geneza, koja interes za porijeklo hoće da zadovolji stvaranjem, ipak ga ne može posve potisnuti: u početku koji se također bolje prevodi porijeklom, proviruje taj interes. Tako je on, doduše, ograničen na vrijeme, ali i u tom ograničenju brani on svoju prirodu sfinge.

Riječ *Talesova* ili možda tek i *Anaksimandrova* dobivala je sve apstraktnije značenje. Kod Talesa bila je to kao voda porijeklo tvari, a i porijeklo *pojma o tvari.* Kod Anaksimandra pak označuje se ono *beskonačno* kao porijeklo. Tako porijeklo postaje porijeklom nekog duhovnog bitka. I što se više bitak obrazlaže u mišljenju, to jednostavnija postaje upotreba porijekla za mišljenje. Tako postepeno nastaje ono značenje riječi koje se u modernoj jezičkoj upotrebi općenito i s prividnom sigurnošću označuje latinskom riječi *»princip«.*

No tim oduhovljavanjem riječi opet se prekrio i potisnuo praljudski interes za pitanje porijekla. A znanost mora to na različnim putovima i u različnim izrazima opet otkriti i dovesti do novog važenja. Ta se novost onda dugo čini tako neobičnom da se staro pitanje uvijek ne prepoznaje odmah u novom odgovoru.

Najveću štetu od tog oslabljivanja faustovskog smisla tog pitanja do umirenja što ga pruža princip, pretrpjela je logika: interes za porijeklo u njoj je gotovo izumro. A što je od njega možda još preostalo, to se pripisivalo *metafizici*. Ali kako ova nije ostala izvan veze sa stvaranjem, ona se ovim putem mogla pomiriti s porijeklom. Također nije išlo bolje i dublje kad je *panteizam* vodio riječ: i pri tome je cjelina u svojoj beskonačnoj veličini pritiskala početak u malome. A, osim toga, zastupao je i ovdje opći bog posljednji i prvi osnov bitka.

2. *Ontologijski problem.* Sav spor oko ontologijskog problema, koji je stariji nego njegova definicija, s ovog se gledišta dade razumjeti. Mislilo se da je svaki bitak osnovan u mišljenju i da ono zajamčuje svaku vrstu bitka. Ako se tome prigovori, onda se taj prigovor upravlja na bezrazlični odnos mišljenja prema cijeloj i svakoj vrsti bitka. Kod prirode se mislilo da se može dopustiti identitet, jer je ovdje opažanje ispunjavalo prazninu. Kod boga je naprotiv nedostajala dopunska sila. Mišljenje stoga ne može potpuno obraniti taj bitak. Na čemu se to osniva? Vidi se da se onaj »za« i »protiv« kod ontologijskog dokaza zapravo ne tiče ničega drugoga nego principa porijekla. I tako je on u staroj metafizici, doduše, preodjenut, ali nipošto nije propao.

Međutim, upravo povijest ontologijskog argumenta razotkriva štetu koju su metafizika i logika time pretrpjele što je problem porijekla izgubio vodstvo, pa se pod drugim formulacijama razdijelio i rasuo na druga pitanja. Nikada se od Parmenidove osnovne formule ne bi moglo zabludjeti tako daleko da se osjećaj prizna kao neka dopuna mišljenju, da se za mišljenje zadržao princip porijekla. *Samo sâmo mišljenje može proizvesti ono što smije važiti kao bitak.* I ako mišljenje ne može u sebi samome iskopati posljednji osnov bitka, nijedno sredstvo osjećaja ne može ispuniti tu prazninu. Svi sporovi stanovištâ razjašnjavaju se na osnovu fundamentalnog značenja te misli. *Mišljenju* se *egzistencija* mora *dodati.* No otkud je uzeti, tako da se može upotrijebiti? Mišljenju,

kao čistom mišljenju, mora takvo pridavanje i dodavanje važiti kao nedopustivo. Tako mi s gledišta porijekla i u novijoj metafizici možemo vidjeti u ono najunutrašnjije i prozreti slabosti njenih rješenja kao i njezinih teza.

3. Pojam danoga. Zabluda da se mišljenju smije ili može dati nešto što nije izraslo iz njega samoga, hrani se predrasudom koja se održava u riječi *»dan«*. Ova je riječ formalno postala logičkim terminom, pogotovu jer je ni Kant nije prezirao. Nalaze se, doduše, sigurni znaci da je on spoznao opasnosti koje od te riječi prijete apriorizmu. Ali on ju je kod takvih povoda samo obilazio, ali je nije odstranio. Pa ipak ta riječ ima posve oprečnu povijest.

Izraz »dan« nastao je u matematičkom jeziku, vjerojatno u *Platonovoj* analitičkoj metodi. Uvjeti za konstrukciju zadatka zovu se *»dani«*. *Euklid* je napisao posebnu knjigu pod naslovom Data (Δεδομένα). Što on razumijeva pod tim, pokazuje se u 4. definiciji: »Tačke, linije i prostori zovu se dani prema položaju ako se ... ili zaista mogu prikazati, *ili ako se mogu naći.«* Dakle, ako se mogu naći, zovu se također »dani«. No naći ih može samo mišljenje; i zato se zovu »dani«. Data analize zovu se danima. Data čistog mišljenja, štaviše, rezultati koje čisto mišljenje može pronaći, zovu se u tom klasičnom smislu matematičkog istraživanja dani. *Mišljenju smije vrijediti kao dano samo ono što ono sâmo može pronaći.*

To zato mora postati *prvom* brigom mišljenja: da porijeklo svakog sadržaja što ga može proizvesti *stavi u sâmo mišljenje.* Ako A važi kao znak najjednostavnijeg sadržaja, onda, prije svega, valja pitati: *otkud taj A?* Ne smije se početi operirati s tim A i tek naknadno pokušati da se provjeri u njegovoj vrijednosti. Takva naknadna nastojanja ne mogu donijeti nikakav zaključni plod; ali se kao sumnjivi simptomi mogu smatrati takvima da u prvom početku nije sve teklo pravilno. Čim A nastupi, mora se istražiti pravilnost njegova porijekla. Ako se *u znanosti razlikuju principi, aksiomi, definicije,* onda bi se to pitanje u općenitijem smislu moralo pomišljati kao zahtjev. To je prvi dug što ga čini mišljenje i što ga ima namiriti; prva obaveza koju preuzima. Ako treba da dođe do istinske čistoće, onda mora, prije nego što se dade na pozitivan posao, zadovoljiti onaj zahtjev: *da provjeri porijeklo svog prvog elementa.* Inače taj element ne može vrijediti kao proizvod.

Naravno, ako se taj element mišljenja označi slovom A, ne da se vidjeti mogućnost da se otkrije njegovo porijeklo. Već pitanje za porijeklom zatrpava se pod tim znakom. Jer A već označuje neku određenu vrijednost, čija određenost presijeca vrijednost svih pitanja za njegovim porijeklom. Stoga je taj znak A simptom koji deklarira to nužno stanje. Matematika, naprotiv, upotrebljava znak X za vrijednosti na kojima hoće stvoriti proizvode, a ne samo uspostaviti kombinacije. *Taj znak ne znači možda neodređenost, nego odredivost.* Stoga je on istoznačan s pravim smislom danoga. Jer u X već leži pitanje odakle on dolazi, iz čega proizlazi. X je zato upotrebljiv i za logiku kao pravi simbol za neki element čistog mišljenja. Ali premda njegova upotreba leži pretežno na području matematike, mi ćemo sada najprije razmotriti i razviti interes koji je unutar opće, formalne logike skopčan s pitanjem porijekla. I mi ćemo taj interes jasnije moći označiti ako nadovežemo na izraz stare metafizike što ga sačinjava *nešto*. Otkud dolazi, otkud proizlazi to nešto?

4. *Bitak u upitnoj formi.* Čini se bezizglednim da se za ono nešto otkrije porijeklo; čak će i psiholog ovdje misliti da mora postati bespomoćnim. Uistinu to nije neki psihologijski izlaz na koji stupamo kad u tom pogledu uzimamo upitnu formu kao neku vrstu suda. Što jest? (τιἐστι), pitao je Sokrat pa je u tom pitanju formulirao pojam. Što je bio *bitak?* (τὸ τὶ ἦν εἶναι) pitao je *Aristotel* pa je to pitanje napravio najznačajnijim izrazom svoje metafizičke terminologije. Tako se na tim istaknutim primjerima pokazuje logičko značenje *pitanja*, kao neka poluga porijekla. Što je to pitanje manje izgrađeno u formu rečenice, to je veće njegovo značenje, kao neke vrste suda. Ono je početak spoznaje. Afekt koji odgovara njegovoj djelatnosti jest *čuđenje*. A s čuđenjem i po Platonu počinje filozofija. Tako je pitanje osnov suda, čovjek bi rekao kamen temeljac za polaganje osnova.

5. *Nešto i ništa.* Međutim, to je pitanje od takve osnovne vrijednosti samo zato što i ukoliko vodi do odgovora; do odgovora koji vodi do postavljanja onoga nešto. Ali put onamo nemože biti ravan, jer u samome nešto ne može se tražiti porijeklo toga nešto. Stoga se taj put ne smije strašiti pustolovnog zaobilaženja ako drukčije u svom porijeklu hoće

da napipa ono nešto. Tu pustolovinu mišljenja predstavlja *ništa. Na zaobilaženju toga ništa sud prikazuje porijeklo onoga nešto.*

Čini se apsurdnim da se čovjek, da bi našao to nešto, obraća onome ništa za koje se čini da sadržava pravi bezdan za mišljenje. Kako bi taj izvod mišljenja mogao poslužiti kao pojam porijekla onoga nešto? Međutim, mi smo u najdubljoj nevolji. Iz toga nešto ne može se proizvesti to nešto. To bi bilo idem per idem. Stoga se moramo, hoćeš-nećeš, uteći njegovoj suprotnosti. Opominje nas, doduše, stara izreka: Ex *nihilo nil fit.* Ali možda: *ab* nihilo. Treba da se nađe ne porijeklo onoga ništa, nego porijeklo onoga nešto. Ništa treba da predstavlja samo jednu stanicu na tom putu. Mi već poznajemo logički pravac tog puta. To je pitanje koje treba da vodi do onoga nešto. A jednu stanicu na tom putu pitanja, pojačano pitanje, ne znači ništa drugo nego raskrsnicu toga ništa. Ništa nije možda postavljanje neke besmislice koja bi trebala označivati protivurječje prema onome nešto, nego je naprotiv izrod najdublje logičke neprilike, ali koji se shvaćanjem bitka ipak ne da zaplašiti do očaja.

6. μὴ kod Demokrita i Platona. Jezik Grka, u kojemu nije slučajno ili iz intelektualne lakoumnosti, da logos ujedno znači um, dopušta i tu da se spozna jedna dubokoumna sintetička tvorevina: ona s pomoću partikule μὴ. Čini se da je ovaj obrat rečenice značio upravo negaciju. Ali zašto se nije ostalo kod partikule οὐ? Možda su sintaktičke finoće raznolike vrste povoljno utjecale na taj rečenični pravac, ali time ipak još nije razjašnjeno zašto grčka spekulacija rasipava svoje najfundamentalnije pojmove na tu prekrasnu partikulu, pokušavajući s njome i na njoj najznačajnija formuliranja.

Demokrit je ništa, kao u oblasti mišljenja koje polaže temelj, pod upotrebom te partikule proklamirao za fundamentalni terminus od najviše vrijednosti po sebi. Izjednačio ga je s onim nešto. Također i rečenica u kojoj je to učinio daje spoznati radost polemike. *»Išta nije više nego ništa«* (μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι). Možda se on jezički ne bi mogao odvažiti na tu porugu kad bi grčko uho u partikuli moralo čuti upravo samo negaciju. On nije ostao kod tih provala polemičke mušice: on je svoje osnovne pojmove, koji su se kroz tisućljeća održali u znanosti i uvijek se iznova

pomlađivali, osobito ono *prazno* što ga je postavio pored svojih atoma, definirao s pomoću tih monstruoznih pojmovnih tvorevina. I pošto je ono prazno definirao kao nebitak, našao je tek izraz istine za sam bitak. Ona je nebitna jer izmiče opažanju, kao što su joj izmakli i atomi; ali upravo zato su ono prazno i atomi istinski bitak (ἐτεῇ ὄν). Tako je i kod Demokrita nebitak doveo do istinskog bitka, ništa do onoga nešto.

Platon pokazuje najdublju vezu s Demokritom, jer on od njegova istinskog bitka čini svoje što »bitkujući bitkuje«. Ali on ne ostaje kod tog svjedočanstva veze. Cijeli dijalog »*Sofisti*« posvećen je pojmu nebitka. Najviši zaključci o značenju i upotrebi nauke o idejama preobražavaju se na tom motivu. I ovdje to prividno ništa vodi bar *do razvijanja onoga nešto*, do razvijanja odnosa pod vrstama bitka, premda to Platon ne iskorišćuje za duboku karakteristiku bitka za koju se odlučio Demokrit, koji nije kao Platon operirao s osnovima matematike.

7. *Prijelaz od μή na οὐ kod Aristotela.* Nije potrebno da se zađe na stranputice koje *sofisti* stvaraju tom čudnom tvorbom riječi. Njima je to, dakako, vrlo dobro došlo, jer se njima, koji nisu razmislili o logičkim problemima poradi znanstvene istine — i upravo ovdje trebala je pomoći ona čudna riječ — zato moglo činiti kao uzor-primjer besmislice u kojoj se vrti tobože znanstveno mišljenje. No čini se da se i za *Aristotela* u odlučnim tačkama izgubio metodički smisao tog markantnog izraza, premda on Demokrita toliko ističe i ne samo upotrebljava, nego ga u njegovoj tendenciji i dobro prosuđuje. Platonova sofistu on je, dakako, uopće rđavo upotrijebio za razumijevanje nauke o idejama. Tako je kod Aristotela nastala terminologijska tvorba pojma, u kojoj je nestala partikula, u kojoj negacija postaje sporednim smislom, a na njeno je mjesto stupila striktna negativna partikula.

I ne samo na onome što jest zbiva se ova upotreba te partikule, nego upravo na svakoj, bilo kojoj riječi. Tako nastaje ne-čovjek (οὐκ ἄνθρωπος). »Ne-čovjek nije ime ... nije govor i nijekanje. Ali on je *neodređeno* ime, jer na *jednak način* vrijedi o svemu što jest ili što nije« (de interpr. c. 2). Neodređena (ἀόριστον) naziva se ovdje ova nagrda. I zaista se ne može pomišljati ništa neodređenije od onoga što treba

da se odnosi na nebitak i bitak. Pa ipak je to iskrivljavanje prvobitne tendencije značajne pojmovne riječi prouzročilo ne samo dijalektičko zlo, nego je moglo služiti bar i za to da ne dade da nepovratno propadne trag onog fundamentalnog puta. Ono neodređeno (ἀόριστον) postalo je *infinitumom.* I tako je nastao *beskonačni sud.*

8. *ἀ privativum, lat. prefiks »in« i njem. »un«.* Njemačka forma riječi »Unendlichen« (beskonačnoga) sama je izraz i rezultat suda koji označuje. I latinski »infinitum« sačinjava primjer za to. Kao u grčkome privativum, tako u latinskome prefiks »in« i u njemačkome »un« ima taj pravac. U njemačkome se, međutim, zamjenjuju »un« i »nicht«, tako da se katkada samo s pomoću »nicht« u opreci prema »un« dobiva taj pravac. U najdubljem početku grčke spekulacije, tako kod *Anaksimandra* i kod *Pitagore*, stvorio se pojam *beskonačnoga:* s pravcem na granicu (ἄπειρον, πέρας).

A ni *Demokrit* nebitak nije stvorio tako da ga proklamira za istinski bitak, nego i on je prvi način istinskog bitka, atom, formulirao u tom pravcu suda. *Parmenid* je pomišljao kozmos, bitak kao *cijelo.* No čime se to cijelo može dovesti do određenja? Parmenid ga je pomišljao i kao jedinstvo. Da bi, pak, tu misao učinio djelatnom i plodnom, morao je uz nju uzeti *mnoštvo.* Tako je misao o cijelome morala udariti pravcem na dijelove. *I u otklanjanju diobe nastao je atom.*

9. *Platonov* ἀνυπόθετον *i besmrtnost.* I Platon se na jednoj obratnici svoje nauke o idejama predaje utjecaju tog suda. *Ideja je hipoteza.* To za matematiku nesumnjivo može vrijediti. Ali kako onda kad se radi o posljednjem osnovu ćudoređa. Treba li da i ovdje bacanje sidra osigura tlo polaganju temelja? Ideja dobra imala bi, međutim, više značiti nego što sva znanost može da izvrši. Tako ona treba da zastupa istinu »s onu stranu bitka« (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), s onu stranu bitka, što se naposljetku zajamčuje s pomoću znanosti o ideji. U toj tendenciji za obrazloženjem etike, koju je Kant označio kao »primat praktičkog uma«, nastaje kod Platona silna rezignacija zbog najdubljeg sredstva kojim zna da raspolaže. On se odriče osnivanja, jer se za ideje dobra traži neki dublji osnov. Tako se on baca u naručaj beskonačnog suda i stvara pojam koji se netačno običava prevoditi sa »neuvjetovano«, ali koji također samo krivo vrijedi kao praslika *apsolutnoga.*

'Ανυπόθετον je pokušaj stvaranja nekoga nešto koje treba da se karakterizira s pomoću okoline, nadvladavanja, *nadilaženja hipoteze*. Dakle, i ideja dobra, princip etike, došla je do rasvjetljavanja pod upotrebom beskonačnog suda.

Od manje fundamentalnih, ali ipak veoma važnih i značajnih pojmova podsjetit ćemo samo na ideju *besmrtnosti*. I ona je primjer beskonačnog suda. I kako se god mislilo o dokazima koji su mogući o njoj, njezina je vrijednost neosporna za razvijanje *principa duše, a time i za princip uma i duha*. Duša je prvobitno gotovo više princip smrti nego života. Ona s pomoću siluete postepeno postaje principom živoga. Ali ona je to prije svega samo za živo *tijelo*, čije životne pojave sabire u nekom jedinstvu. Da je duša konačno mogla postati i *principom duha*, zahvaljuje ona obrambenom pravcu prema onome smrtnome. Iz smrtne životinje iskrslo je tako u čovjeku, u duši čovječjoj porijeklo duha. I *svjetska duša* pomogla je da se pojača pravac protiv smrtnoga.

10. *Beskonačni sud u znanostima*. Tako se na svim područjima znanstvenog mišljenja pokazuje u primjeni sredstvo beskonačnog suda. *Na njegovu fundamentalnu primjenu u matematici još se ne osvrćemo*. Ni na onu koja na temelju matematike postaje moguća u fizici. Međutim, u *duhovnim znanostima* ona je nadalje svagdje u eminentnoj upotrebi, i to naročito u *pravnoj znanosti* u kojoj se ponajviše radi o oštrom određivanju pojmova. Podsjetit ćemo ovdje samo na pojam *indebituma*. Po istaknutim se primjerima dade spoznati da se na zaobilazni put beskonačnog suda stupa i ovdje gdje se radi o tome da se s pomoću beskonačnog sadržaja *dovede do definicije porijeklo onog pojma koji sačinjava problem*. Na taj način takozvano ništa, ali koje nipošto ne valja tako razumjeti, postaje *operacionim sredstvom* da se ono nešto o kojemu se *svaki puta* radi i za koje se pita, dovede do određenja o njegovu porijeklu i tek time zapravo do njegova proizvođenja.

11. *Zloupotreba i nesporazumak*. Međutim, čak se pod tako važnim pokušajima mora održati sumnja kakvu zaštitu sud tog zaobilaženja ima protiv potpune zablude; kakvu sigurnost protiv samovolje i mudrovanja; kakvo jamstvo da se na pogrešnoj strani ne traži početak. Ta je sumnja kroz cijelo pređašnje stoljeće držala beskonačni sud u nepoštivanju. Da-

kako da se ona očitovala na neki izdajnički način, naime u šalama, koje kod takvih važnih pitanja ne samo da nisu na mjestu, nego kraj tako grube prirode tih šala nisu ni znak duhovne slobode. *Hegel* je započeo tim *tonom*, a *Lotze* se poveo za tim ruganjem u istom tonalitetu.

Čini se npr. da oni nisu pomišljali na to da i materijalista može reći: duša nije smrtna. Duša je besmrtna, može naprotiv reći samo onaj tko dušu podržava kao princip duha. I tako to stoji s pojmom *nematerijalnoga* uopće. Jer ne-čovjek može značiti još nešto drugo nego razlikovanje od životinje ili anđela koje, uostalom, također može postati korisno; npr. razlikovanje čovjeka od natčovječnoga kao nečovjeka. Što se pak tiče šala, opomenuo ih je već *Occam* svojim izvrsnim primjerom koji navodi Prantl: »Differentia est inter praedicatum *infinitum* et praedicatum *privativum*. Injustum non potest dici de quolibet, quod non est justum, quia non dicitur de asino, sed tantum de *hominibus*.« Quodlibet je, dakle, isključen, a daje se prednost problemu pojma o kojemu se radi, što sačinjava desiderat koji predleži. No tim opreznostima očito je potreban tačniji okvir koji je, uostalom, potreban još za pozitivnije stvari nego za odbijanje loših dosjetaka.

12. *Zakon mišljenja*. Pustolovnom putu za otkriće porijekla potreban je neki kompas. Takav se pruža u pojmu *kontinuiteta*. Kontinuitet je u starini prema riječi značio ono što se drži zajedno (τὸ συνεχές, ἡ συνέχεια). Ta sinehija znači držanje zajedno, u svakom slučaju vezu. I taj pojam opstoji već kod *Parmenida*, izmišljen za određenje Jednog bitka. On ne služi za određenje jedinstva mišljenja, nego za jedinstvo bitka. *Time se pripravlja gomilanje atoma*. U starini je matematički kontinuitet ograničen poglavito na *geometriju*. *Aristotel* ga, doduše, u dubokim istraživanjima odnosi i na vrijeme; ali premda je kod njega s vremenom u vezi *broj*, primjena na aritmetiku ipak izostaje; ona se, naime, kod aritmetike bar ne provodi izolirano od geometrije. Tek u novije vrijeme sviće opsežnije značenje kontinuiteta, tako da i za mišljenje postaje jasno njegovo fundamentalno značenje.

Leibniz, sistematičar harmonije, označuje sebe s nagnućem kao *auteur du princip* ili *de la loi de la continuité*. I može se reći da se njegovo logičko pravo prioriteta u otkriću infinitezimalnog računa sastoji u tom principu. U jednom pismu Arnauldu (1690) veli on: »Chacune de ces substances

contient dans sa nature *legem continuationis seriei suarum operationum.«* Na *seriju* vratit ćemo se kasnije kod drugog razvijanja beskonačnog suda. Matematički obzir ovdje još ostaje izvan pažnje. Za opću karakteristiku mišljenja pripazimo na izraz »operacije« i na »zakon operacije«. Kontinuitet ćemo oblikovati za mišljenja, za sud kao zakon operacija. Stoga mi kontinuitet ne smatramo kao neku kategoriju koja bi se proizvela s pomoću beskonačnog suda porijekla, nego mu se, primjereno značenju suda porijekla, mora priznati dublje i dalekoseznije značenje. Takvo značenje od starine tvrdi zakon mišljenja nasuprot kategoriji. *Kontinuitet je zakon mišljenja.*

13. *Zaštita protiv danoga.* Kao zakon mišljenja kontinuitet postaje *nezavisan od osjećaja*, za koji opstoji samo diskrecija ili čak samo jedinstvo neke gomile. Mišljenje proizvodi *jedinstvo i vezu jedinstava.* Tako je mišljenje, kao mišljenje jedinstva, uvjetovano *vezom.* A kako je mišljenje proizvođenje porijekla, porijeklo je uvjetovano vezom. Nikakvo strašilo onoga ništa ne prekida tu vezu jedinstava porijekla što ih treba proizvesti. Nigdje ne smije da zijeva jaz. Ništa svagdje sačinjava pravi prijelaz, jer *je ono zaštita onoga nešto, kao danoga*, bilo u osjećaju, bilo inače nekako. Samo ta zaštita vodi do porijekla.

Ako pojam uopće znači pitanje: Što jest? i time *osnivanje bitka u mišljenju*, onda sud koji tek proizvodi pojam može biti pitanje: Što nije? Ali to »nije« mora odgovarati onome μή. Tako se zaobilaženje opravdava kao ravan put. I u tome se obistinjuje duboka snaga veze: da kontinuitet prolazi kroz to ništa. On kaže da sadržava vodstvo: *ima neka veza među elementima, samo ako se pomišljaju i zahtijevaju kao takvi koji treba da se proizvedu, a ne kao dani.* Kontinuitet je, prema tome, zakon mišljenja one veze koja omogućuje i dovodi do neprekidnog provođenja proizvođenja jedinstva *spoznaje* i time jedinstva *predmeta.*

14. *Kontinuitet i znanstvena metoda. — Na osnovu kontinuiteta svi se elementi mišljenja, ukoliko mogu vrijediti kao elementi spoznaje, proizvode iz porijekla.* No od jedinstva mišljenja, kao jedinstva spoznaje, vodi ravan i neizbježiv put do jedinstva predmeta: do predmeta koji postaje predmetom samo kao jedinstvo u mišljenju, u spoznaji.

Ali za jedinstvo *predmeta* vidjet ćemo sada kako su sve metode znanosti, čijom vezom nastaje konstituiranje predmeta, osnovane u kontinuitetu. No ne samo da svaka od tih metoda mora po sebi i za sebe biti osnovana u kontinuitetu, nego je *mogućnost njihove veze* uvjetovana kontinuitetom. Tako kontinuitet, kao zakon mišljenja, zajamčuje ujedno vezu svih metoda i disciplina matematičke prirodne znanosti. Zakon mišljenja, dakle, ima pregnantno značenje za mišljenje spoznaje. Kontinuitet je *zakon mišljenja spoznaje.*

15. *Momenti mišljenja u sudu porijekla.* Osvrnimo se naposljetku na to kako se u sudu porijekla obistinjuje *karakter roda* suda. Još možda nema nekog *mnoštva* elemenata, nego sam X treba da se proizvede iz njegova porijekla. Ali ipak se već i ovdje izvršava neko *lučenje,* naime od operacionog pojma ništa. Njega ne valja smatrati kao jednako vrijedan element mišljenja; on naprotiv označuje samo neki prolaz koji je *na temelju kontinuiteta* prohodan i dopustiv. Sam bitak treba da s pomoću nebitka dobije svoje porijeklo. Nebitak nije možda korelativni pojam za bitak; nego relativno ništa označuje samo odskočnu dasku s pomoću koje se ima izvršiti skok na osnovu kontinuiteta. Ali u precrtu prema ovoj umjetnoj, pustolovnoj slici izvršava se *lučenje.* I tako se ono ujedno obistinjuje kao *sjedinjenje.*

Relativno ništa fiksira se, naime, potpuno i bez sporednog smisla na svoj Ja. U održavanju oba pravca izvršava i sastoji se ono sjedinjenje ili jedinstvo koje beskonačni sud predstavlja kao sud porijekla. A sâmo *održavanje* steklo je u kontinuitetu nov izraz i duboku pregnanciju. Kako se tačno i opsežno ujedno s pomoću održavanja karakterizira sud, to čini jasnim kontinuitet, koji se upravo zato mora učvrstiti kao *zakon mišljenja.* On opisuje i sređuje ne samo jednu, nego *prvu* osnovnu crtu mišljenja koja nišani na porijeklo. Zato se on ne smije ograničiti na uže i specijalnije znanstvene načine postupanja.

Hermann Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis,* Berlin 1922. III str. 79—93. Preveo Viktor D. Sonnenfeld.

WILHELM DILTEY

HISTORIZAM

POVIJESNA METODA ODREĐIVANJA BITI FILOZOFIJE

I. *Prvo određenje općenitog stanja.* Postoje filozofski sistemi koji su se, više od svih drugih, utisnuli u svijest čovječanstva i na koje se stalno upućivalo kad je trebalo odrediti šta je filozofija. Demokrit, Platon, Aristotel, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Kant, Fichte, Hegel i Comte stvorili su takve sisteme. Ovi sistemi imadu zajednička obilježja, pomoću kojih mišljenje dobiva mjerilo prema kojemu se mogu i drugi sistemi uvrstiti u područje filozofije. Prije svega, na njima se mogu utvrditi obilježja formalne naravi. Svejedno koji predmet pojedini sistemi obrađuju, ili kojom se metodom služe za razliku od pojedinačnih znanosti, oni su utemeljeni na cjelokupnom opsegu empirijske svijesti, kao što su: život, iskustvo, iskustvene znanosti; i tako nastoje riješiti svoj zadatak. Oni imadu karakter općenitosti. Tome odgovara nastojanje da se poveže pojedinačno i poveže i proširi područje filozofije, bez obzira na granice pojedinačnih znanosti. Druga formalna osobina filozofije sastoji se u zahtjevu općevažećeg znanja. S tim je povezano nastojanje vraćanja na osnove, sve dok se ne dođe do posljednje tačke fundiranja filozofije. No onome tko se u uspoređivanju udubljuje u klasične sisteme filozofije, pokazuje se najprije u nejasnom obrisu slika sadržajne međusobne povezanosti sistemâ. Samosvjedočanstva filozofa o njihovu stvaralaštvu, koja su zaista zaslužila da ih saberemo, pokazuju ponajprije da je mladost svih mislilaca ispunjena borbom sa zagonetkom života i svijeta, a njihov odnos prema problemu svijeta dolazi u svakom sistemu na svoj način do izražaja. Formalne pak osobine filozofa pokazuju u njima skriveni odnos najdublje usmjeren prema učvršćenju i formiranju ličnosti, prodoru suvereni-

teta duha k onom intelektualnom svojstvu, koje nastoji uzdići svako djelovanje do svijesti, da ništa ne bi ostalo u sjeni prostog reagiranja, koje ne bi bilo svjesno samog sebe.

II. *Povijesno izvođenje bitnih karakteristika filozofije iz povezanosti sistema.* Otkriven je način koji nam omogućuje dublji pogled u unutarnju povezanost ovih karakteristika, koji objašnjava razlike pojmovnih određenja filozofije, a svaki od ovih pokušaja ukazuje na njegov povijesni položaj i tačnije određuje opseg pojma filozofije.

U pojmu filozofije nije sadržan samo neki opći sadržaj već i njegova povezanost, i to povijesna povezanost. Filozofi su se najprije okrenuli direktno k problemu svijeta i života. Iz toga su nastali pojmovi koje su oni o filozofiji stvorili, a svako stanovište, koje je filozofski duh u daljnjem razvoju zauzeo, vraća se na ovaj osnovni problem. Svaka živa filozofska djelatnost nastaje u ovom kontinuitetu, te filozofska prošlost djeluje na svakog pojedinog mislioca tako da on i ondje, gdje posumnja u mogućnost rješavanja velikih problema, biva ovom prošlošću determiniran u svom novom stavu. Na taj su način svi stavovi filozofske svijesti i sva pojmovna određenja filozofije, u kojima ovi stavovi dolaze do izražaja, povijesno povezani.

1. *Postanak imena »filozofija« u Grčkoj i šta je ovaj izraz kod njih značio.* Mnogoznačna, duboko-smislena povezanost religije, umjetnosti i filozofije, u kojoj su Istočnjaci živjeli, razdijeljena je kod Grka u diferencirana ostvarenja ovih triju oblika duhovnog stvaralaštva. Njihov jasni, samosvjesni duh oslobodio je filozofiju povezanosti s religijom kao i od vidovite simbolike pjesništva srodnog filozofiji i religioznosti. Njihova plastična snaga zora djelovala je na posebnom razvijanju vrsta duhovnog stvaranja. Tako je kod Grka, u isto vrijeme kad i filozofija, nastao i njen pojam i izraz φιλοσοφία. Za Herodota je σοφός (mudar) bio svaki tko se odlikovao višom duhovnom djelatnošću. Ime filozof (σοφιστής) primijenio je on na Sokrata i Pitagoru i neke starije filozofe, a Ksenofon je tako nazvao filozofe prirode. Složenica filozofirati (φιλοσοφεῖν) označuje u govornoj upotrebi Herodotova i Tukididova vremena općenito ljubav prema mudrosti i traženje nje: kao novi grčki duhovni odnos. Naime Grci ovom riječju označuju traženje istine zbog same istine kao vrijednosti koja

je neovisna o svakoj praktičkoj primjeni. Tako, kod Herodota, reče Krezo Solonu u onom tipičnom prikazivanju suprotnosti između orijentalne volje za moći i novog grčkog etosa, da je čuo kako je Solon φιλοσοφέων proputovao mnoge zemlje θεωρίης εἵνεκεν, da bi razjasnio pojam »filozofiranja«.

Isti izraz upotrebljava Tukidid u jednom (Periklovom) nadgrobnom govoru, da bi izrazio osnovnu značajku tadašnjeg atenskog duha. No riječ »filozofija« upotrebljavana je kao tehnički izraz za jedno određeno područje duhovne djelatnosti, najvjerojatnije tek u sokratskoj školi. Jer predaju koja ovo pripisuje Pitagori treba pripisati sokratsko-platonskoj školi. A pojam filozofije u ovoj školi dobiva sada značajnu dvoznačnost.

Filozofija po Sokratu nije mudrost nego ljubav prema mudrosti i čežnja za njom; jer su samu mudrost bogovi zadržali za sebe. Kritička svijest, koja kod Sokrata, i još dublje kod Platona, utemeljuje znanje, postavlja u isto vrijeme i granice samom znanju. Platon je prvi, poslije ranijih naslućivanja, osobito Heraklita, bit filozofiranja izdigao do svijesti. I, polazeći od iskustva svog vlastitog filozofskog genija, on prikazuje filozofski nagon i svoj razvitak prema filozofskom znanju. Sve što je veliko u životu nastaje iz zanosa, koji je utemeljen u višoj ljudskoj prirodi. Koliko smo god mi uronjeni u osjetilni svijet, ova se viša narav očituje u beskonačnoj čežnji. Filozofski eros polazi od ljubavi prema lijepim oblicima, kroz različite stupnjeve, do znanja o idejama. Ali i na ovom najvišem stupnju ostaje naše znanje samo hipoteza, i to: ono ima kao predmet nepromjenljive bitnosti, koje su realizirane u zbilji; međutim, nikad ne zahvaća uzročnu povezanost, koja dopire od najvećeg dobra do pojedinačnih stvari, u kojima mi zrijemo vječno. U ovoj velikoj čežnji, kojoj naše znanje nije nikada dovoljno, nalazi se polazna tačka unutarnjeg odnosa filozofije prema religiji koja prebiva u punini božanskog.

Drugo bitno obilježje, koje sadrži filozofija prema sokratsko-platonskom pojmu, označuje njeno pozitivno djelovanje. Shvaćanje toga bijaše još od općenitijeg djelovanja. Filozofija znači usmjerenost prema znanju — znanju u njegovu najstrožem obliku kao nauci. Općevažnost, određenost, temeljito dokazivanje svih pretpostavki, istaknuto je ovdje najprije kao zahtjev koji se postavlja svakom znanju. Trebalo je, naime,

završiti nemirnu, zanesenjačku igru metafizičkih hipoteza kao i skepticizam prosvjetiteljstva. To jest, proširila se kod Sokrata, kao i u ranijim Platonovim dijalozima, filozofska svijest na cjelokupni opseg znanja u svjesnoj suprotnosti prema ograničenju spoznaje stvarnosti. Ona je obuhvaćala također određene vrijednosti, smjernica i svrha. U ovom shvaćanju krije se izvanredni, duboki smisao: filozofija je razboritost, koja svako ljudsko djelovanje uzdiže do svijesti i to do općevažnog znanja. Ona je samoodređenje duha u obliku pojmovnog mišljenja. Ratničko, državničko, pjesničko ili religiozno djelovanje može uslijediti samo onda kad znanje o ovom djelovanju vodi praksu. I budući da je svakom djelovanju potrebna svrsishodnost, a konačan cilj nalazi se u blaženstvu (eudajmoniji εὐδαιμονία), najjače je u nama znanje o blaženstvu, o ciljevima koji su u blaženstvu utemeljeni, kao i o sredstvima, koja se za to traže. I nikakva sila tamnih nagona i strasti ne može to postići, ako znanje pokaže da je blaženstvo onemogućeno zbog ovih tamnih sila. I tako, jedino moć znanja može pojedinca uzdići do slobode, a društvo do njemu svojstvenog blaženstva. Na temelju ovog sokratovskog pojma filozofije Platon se u sokratovskim dijalozima prihvatio rješavanja životnih problema. I baš zato jer se život svojom težnjom za blaženstvom i samovlašću kreposti, u kojoj se ovo ostvaruje, nije mogao uzdići do općevažnog znanja, morali su svi dijalozi negativno završiti. Protivurječnost u sokratskoj školi bijaše nerješiva. Dubokosmisleno i ispravno obuhvaća platonska apologija u ličnosti Sokrata oboje: kako on shvaća rješavanje općenite vrijednosti znanja, i kako je ipak njegov rezultat neznanje. Ovo shvaćanje filozofije, po kojem ona nastoji uzdići bitak, vrednote, dobra, svrhe i kreposti do znanja i tako ima za svoj predmet istinito, lijepo i dobro, prvi je rezultat svijesti filozofije o samoj sebi. Iz nje zrači neizmjerno djelovanje i srž istinskog određenja pojma filozofije sadržan je u toj svijesti.

Sokratsko-platonski pojam filozofije utječe na njezinu podjelu kod Aristotela. Po njemu se filozofija dijeli na teoretsku, poetičku i praktičku nauku. Ona je teoretska kad je njen princip i cilj spoznavanje; poetička kad je njen princip u umjetničkim sposobnostima, a njen cilj u stvaranju djela; praktična je kad je njen princip u volji, a cilj u djelovanju kao takvom. Doduše, poetičko obuhvaća ne samo teoriju o

umjetnosti, već i svako znanje tehničkog umijeća, koje svoj cilj nema u energiji osobe već u stvaranju nekog izvjesnog izvanjskog djela.

Međutim Aristotel nije uistinu filozofiju podijelio prema podjeli koju je utemeljio Platon. On uvodi novi pojam. Filozofija za njega ne predstavlja najviši uspon ličnosti i ljudskog društva preko znanja: Ona zahtijeva znanje zbog znanja samoga. Filozofsko mu se držanje očituje u teoretskom stavu svijesti. Kako je promjenljiva ali umu primjerena zbilja osnovana u nepromjenljivom i duhovnom božanskom mišljenju, koje nema nikakva cilja ni objekta izvan samog sebe; tako da konačno najviši među ovim promjenljivim zbiljama, ljudski um, ima svoju najveću funkciju u čistom teoretskom odnosu kao najpotpunijem i najsretnijem za čovjeka. Upravo to je za njega filozofija, jer utemeljuje i obuhvata sve znanosti. Ona stvara teoriju znanja kao temelj svakom znanstvenom radu. Njena središnja tačka, prema tome, opća je znanost o bitku: prva filozofija za koju se u školi stvorio izraz metafizika. Na tom, u prvoj filozofiji izraženom teleologijskom poimanju svijeta, utemeljio je on napokon povezanost znanosti, koja se proteže od spoznaje prirode, preko učenja o čovjeku do određenja posljednje svrhe za pojedince i društvo. I sada aristotelovski novi princip o uzročnom djelovanju svrhe omogućuje da se i promjenljivost empirijski date zbilje podvrgne mišljenju. Tako nastaje novi pojam filozofije: kao jedinstvo znanosti, ona označava objektivnu povezanost zbilje u pojmovima, koja se proteže od spoznaje boga do spoznaje svrhovitosti u čovjeku.

Podređivanje pojedinačnih znanosti filozofiji kod Grka odgovaralo je organizaciji filozofskih škola. Ove škole nisu bile samo središta raspravljanja o principima već i radni centri pozitivnog istraživanja. Kroz malo generacija konstituiran je u ovim školama čitav niz prirodnih i duhovnih znanosti. Može se pretpostaviti da je već prije Platona postojao neki određeni red i stalnost u školovanju. U zajedničkom radu nisu bili povezani samo Pitagorejci nego i učenici drugih starijih mislilaca. U svjetlu provjerene povijesti pojavila se tada Akademija i peripatetička škola kao pravno utemeljeni savezi, u kojima je jedinstvo osnovne filozofske misli ujedinjavalo pojedinačne znanosti, a i težnja za čistom spoznajom istine obdarila je svako pozitivno stvaralaštvo životom i povezala ga

s cjelinom. Time je ona predstavljala nedostiživ uzor stvaralačke moći jedne takve organizacije. Platonova škola bila je neko vrijeme središte matematskog i astronomskog istraživanja, ali najveći znanstveni rad, koji je ikada, u jednom tako ograničenom razdoblju i na jednom mjestu, izvršen pripada krugu oko Aristotela. Osnovne misli teleologijske strukture i razvitka metode opisivanja, razdvajanja i uspoređivanja dovele su u ovoj školi do osnivanja opisnih i analitičkih prirodnih nauka, kao i do nauke o politici i nauke o umjetnosti.

U toj oraganizaciji filozofskih škola dobio je grčki pojam filozofije kao općenite znanosti svoj najviši izraz. I to time što se u biti filozofije isticala ona strana koja je povezala filozofiju zajedničkim zadatkom k zajedničkom stvaranju, jer svuda gdje se nađe isti svrhoviti sadržaj u više osoba, ona povezuje individuume. K tome se u filozofiji pojavljuje snaga koja povezuje, snaga koja je usmjerena na općenitost i općevažnost.

Jedinstveno vođenje znanstvenog rada, kakvo je u Aristotelovoj školi doživjelo svoj najveći razvitak, raspalo se kao Aleksandrovo carstvo. Pojedinačne znanosti osamostalile su se. Prestala je veza koja ih je ujedinjavala. Aleksandrovi nasljednici osnovali su izvan filozofskih škola zavode koji su služili pojedinačnom znanstvenom razvitku. Ovdje leži prvi razlog što je filozofija izmijenila ulogu. Pojedinačne znanosti zaposjele su pomalo cjelokupno područje zbilje u razvoju koji se onda nastavljao u novije vrijeme i do danas se još nije završio. Čim bi filozofija dovela do zrelosti bilo koje područje istraživanja, oslobodilo bi se ovo njenog tutorstva. Tako je to bilo najprije s prirodnim znanostima, a u novije vrijeme nastavio se ovaj proces diferenciranja. Tako su se osamostalile opća pravna znanost od Huga Grotiusa, a usporedna znanost o državi od Montesquiea. Danas se ističe među psiholozima nastojanje za emancipiranjem njihove znanosti; i kako su opća nauka o religiji, o umjetnosti, o pedagogiji, nauka o društvu fundirane u proučavanje povijesnih činjenica i u psihologiji, to mora i njihov položaj prema filozofiji postati neizvjestan. Ovaj konstantni pojačani pomak u odnosu prioriteta unutar znanstvenog područja postavlja filozofiji izvana

potrebu novih ograničenja njena djelokruga. No i u njenu unutarnjem razvitku postojali su razlozi koji su još mnogo jače utjecali na to.

Jer upravo u zajedničkom djelovanju povezanosti onog vanjskog faktora sa silama koje su djelovale iznutra filozofija mijenja svoj položaj, koji se razvija od pojave skeptika, epikurejaca i stoika sve do pisaca kao što su Ciceron, Lucretije, Seneka, Epiktet i Marko Aurelije. Unutar novih odnosa prioriteta na području znanja, jasno se isticao neuspjeh metafizičke spoznaje svijeta, rasprostranjenost skeptičkog duha i obrat starijih nacija u unutrašnjost čovjeka. Razvijala se filozofija života. U njoj nam se otkriva novi položaj filozofskog duha, koji bi trebalo da ima najveće značenje za buduća vremena. Još je bio zadržan problem velikih sistema u svom cjelovitom opsegu, ali je neprestano slabio zahtjev za općevažnim rješenjem. Podjela težišta između pojedinih zadataka bila je nešto drugo. Problemu vrijednosti i smisla života bio je podređen problem povezanosti svijeta. U rimsko-stoičkom sistemu, najutjecajnijem koji je svijet ikada vidio, postavljena je u prvi plan ličnost, koju filozofija treba oblikovati. Struktura filozofije, njen raspored i odnos dijelova izmijenili su se. Ovoj promjeni u položaju filozofije sada odgovara pojava novog određenja pojma filozofije. Filozofija je u tom izmijenjenom obratu kod Cicerona »učiteljica života, pronalaziteljica zakona, uputstvo za svaku krepost«, a Seneka je definira kao teoriju i umijeće pravilnog vođenja života. Time je rečeno da ona formira život i da nije puka teorija, pa se za nju rado upotrebljava izraz mudrost. Ali ako se vratimo preko novog pojma filozofije na njen izvorni položaj, koji je samim pojmom izražen, onda se ona ipak razvila u potpunom kontinuitetu iz velikih metafizičkih sistema, samo se njen problem pojavio u svjetlu novih uvjeta.

2. *Oblici filozofije u novijem vremenu.* Iako je težište filozofije preneseno na spoznajnu teoriju, ipak se zadržao njen odnos prema osnovnom problemu. Spoznajna teorija razvila se upravo na kritici intencionalnosti objektivne spoznaje povezanosti i osnove svijeta, kao i spoznaje najveće vrijednosti i posljednje svrhe. Iz uzaludnog metafizičkog rada proizašlo je istraživanje o granicama ljudskog znanja. Tako je spoznajna teorija zahvaćala u svom razvoju pomalo najuniverzalnije stanovište svijesti prema njenoj datosti, koja i odatle najpot-

punije izražava naš odnos prema zagonetki svijeta i života. To je spoznajna teorija, koju je već Platon zastupao. Filozofija je prisebnost duha o cjelokupnom njenom sadržaju do njegovih posljednjih pretpostavki. Isto određenje kao i Platon dao je filozofiji i Kant. Dalekosežnost njegova pogleda očituje se u tom što se njegova kritika i opravdanje znanja jednako proteže i na spoznaju zbilje kao i na prosuđivanje estetskih vrijednosti i na ispitivanje teleologijskog principa shvaćanja svijeta, a isto tako i na općevažno fundiranje ćudorednih pravila. I kao što svako filozofsko stanovište nastoji da se od samog shvaćanja zbilje dalje razvija do fundiranja zakona djelovanja, tako se i ovaj spoznajnoteoretski stav u svojim najvećim predstavnicima uvijek razvijao u smjeru praktičkog, reformatorskog djelovanja filozofije i prema moći filozofije u oblikovanju ličnosti. Već Kant objašnjava da je smisao filozofije, po kojeme ona ima za cilj logičku savršenost spoznaje, samo školski pojam; ali, osim toga, postoji svjetski pojam filozofije, po kojemu je ona znanost o odnosu svake spoznaje prema bitnim svrhama ljudskog uma. Sada treba, ako se slažemo s Kantom, pronaći povezanost između školskog pojma filozofije i njena svjetskog pojma. Ovom zahtjevu udovoljava današnja neokantovska škola u izvanrednim radovima.

Drugi nemetafizički, filozofski stav nastao je u samom krugu pojedinih istraživača. On se zadovoljava opisivanjem fenomenalnog svijeta u pojmovima i potvrđivanjem njegova zakonitosna uređenja, kako se ono pokazuje u eksperimentalnom ispitivanju ili obistinjuje prema teoriji predviđenog djelovanja. Ukoliko spoznajna teorija proizlazi iz pozitivnosti rezultata pojedinih znanosti, i ukoliko ona ne može ovime davati nove predmetne spoznaje i pronaći nova obrazloženja, unutar povezanosti njenih obrazloženja, ostaje mogućnost osloniti se na pozitivni karakter njenih rezultata za sva vremena; pronaći čvrsti oslonac, koji nova filozofija traži u njenoj praktičnoj, provjerenoj samodatosti u shvaćanju datoga; i otkloniti svako razmišljanje o općevažnosti kao besplodno. Ako pratimo dugi niz zaključaka spoznajnih teoretika, poteškoću stvaranja pojmova na njihovu području, sukob spoznajnoteoretskih strujanja, onda su to jaki razlozi da se odlučimo za novi filozofski stav. Tako filozofija prenosi središte u svijest *logičke povezanosti* znanosti. U ovom novom položaju izgleda da filozofija konačno postiže predmetno shvaća-

nje svijeta, oslobođeno od metafizičkih i spoznajnoteorijskih ispitivanja. Kad iskustvene nauke ispituju pojedine dijelove ili strane zbilje, ostane filozofiji zadatak spoznati unutarnji odnos pojedinih znanosti među sobom, po kojem ona ujedno spoznaje cjelinu zbilje.

Kad je spoznajnoteoretski smjer tražio bitnu razliku filozofije u njenu metodičkom položaju i kad je u njemu našao metodsku samosvijest, stremljene filozofije prema posljednjim pretpostavkama njena daljnjeg razvoja tražilo je, s druge strane, pozitivno mišljenje, karakterističnost filozofije u njenoj funkciji unutar sistema znanosti i tako se nastavilo stremljenje filozofije prema univerzalnosti. Preostala je još mogućnost da filozofija istraži svoju posebnu predmetnost, da bi time udovoljila svojoj težnji zahvatanja realiteta.

Pokušaji da se prodre u realitet metafizičkom metodom nisu uspjeli. Činjenica realiteta svijesti došla je time do jačeg izražaja u svom značenju. Ovaj realitet svijesti dat nam je u unutarnjem iskustvu, a s njim i mogućnost dubljeg poznavanja mnogostranosti stvaralaštva ljudskog duha, kako je obuhvaćen u duhovnim znanostima. Unutarnje iskustvo je polazna tačka za logiku, za spoznajnu teoriju i za svaku nauku o stvaranju jedinstvenog pogleda na svijet, na čemu se temelji psihologija, estetika, etika i srodne discipline. Tako naznačeno cjelokupno područje oduvijek se nazivalo filozofskim. Na tome se i temelji ono shvaćanje o biti filozofije, koje je shvaća kao znanost unutarnjeg iskustva ili *duhovnu znanost*.

3. *Zaključak o biti filozofije.* Zadatak određivanja biti filozofije, kako ga osvjetljava njen naziv i pojmovi pojedinih filozofa o njoj, nužno vodi od sistematskog k povijesnom stavu. Treba utvrditi ne samo što je filozofija sada ili ovdje, nego što uvijek i svuda čini njenu bit. Svi pojedinačni pojmovi o njoj označuju samo općenito njeno bitno određenje, koje razjašnjava svu raznolikost onog što se tretiralo kao filozofija, a ujedno i razlike u tim shvaćanjima. I baš time što se samosvijest — kojom pojedini sistemi nastupaju u svojoj svojevrsnosti, izražavajući se o filozofiji — ispoljava u ovom povijesnom stavu u svojoj nužnosti, pokazuje se nadmoć ovog stanovišta. Svako rješenje filozofskih problema, gledano povijesno, pripada na određen način sadašnjosti i određenom položaju u njoj. Čovjek, tvorevina vremena, nalazi u vre-

menu, dok u njem djeluje, sigurnost svog postojanja: da ono što stvara uzdiže iz vremenskog toka, kao nešto trajno. U ovom prividu stvara on veselije i snažnije. U tom se sastoji vječiti sukob između stvaralačkih duhova i povijesne svijesti. Njima je prirodno da nastoje zaboraviti prošlo i da ne procjenjuju ono što će se pokazati bolje u budućnosti. No, ono bolje živi u povezanosti svih vremena i ono spoznaje u svakom stvaranju pojedinačnog relativitet i prolaznost, koji su mu stvojstveni. Ova suprotnost najtipičnija je značajka, od koje tiho boluje sadašnja filozofija. Jer, u filozofa današnjosti susreće se vlastito stvaralaštvo zajedno s povijesnom sviješću; i jer bi njegova filozofija bez ove svijesti zahvatila samo jedan dio zbilje. Ono se mora spoznati kao dio povijesne povezanosti, u kojoj on svjesno postiže uvjetovano. Tada će njemu biti lakše rješavati ovu suprotnost. Ovo će biti izloženo kasnije na drugom mjestu. On se može mirno prepustiti moći povijesne svijesti i može svoje vlastito djelovanje podrediti gledištu povijesne povezanosti, u kojoj se bit filozofije ostvaruje u raznolikosti njenih pojava. Na ovom povijesnom stanovištu svako pojedinačno tretiranje pojma filozofije postaje slučaj, koji ukazuje na zakon formiranja sadržan u biti filozofije. Mada je svako određenje pojma filozofije, stvoreno iz sistematskog stanovišta, u biti neodrživo, toliko je ono ipak važno za rješavanje biti filozofije, jer je ono u stanovitom značenju dio povijesne činjenice na temelju koje sada zaključujemo.

U ovom zaključku obuhvaćamo sve empirijske činjenice, koje smo promatrali. Ime filozofija pokazalo se kao podijeljeno na činjenice najrazličitijih vrsta. U određivanju biti filozofije pokazala se izvanredna pokretljivost, stalno novo postavljanje zadataka, prilagođivanje filozofije stanju kulture. Filozofija smatra probleme vrijednim, da bi ih zatim odbacila. Na jednom stupnju spoznaje pitanja joj se čine rješiva, a onda ih zatim otklanja kao nerješiva. Ali uvijek smo vidjeli kako u njoj djeluje ista tendencija prema univerzalnosti, prema obrazloženju i usmjerenosti duha na cjelinu svjetske datosti. I stvarno se u njoj bori metafizička crta težeći da prodre do srži cjeline, s pozitivističkim zahtjevom općevažnosti njena znanja. To su one dvije strane svojstvene njenoj biti, koje je razlikuju i od najsrodnijih područja kulture. Za razliku od pojedinačnih znanosti, ona sama traži rje-

šenje zagonetke svijeta i života. I za razliku od umjetnosti i religije, nastoji ona dati ovo rješenje na općevažeći način. Jer, to je sada glavni rezultat objašnjenja povijesnih činjenica; u sebe zatvorena ispravna povijesna povezanost vodi od metafizičke spoznaje svijeta kod Grka, koja je poduzela da na općevažeći način riješi problem svijeta i života do najradikalnijih pozitivista ili skeptika u sadašnjosti. Sve što se događa u filozofiji, na neki je način, određeno ovom polaznom tačkom, njenim osnovnim problemom. Promatraju se sve mogućnosti, kako se ljudski duh može ponašati prema problemu svijeta i života. U takvoj povijesnoj povezanosti leži zadatak svakog pojedinog filozofskog stava u ostvarenju jedne mogućnosti pod datim uvjetima. Svaki stav je izrazio jednu bitnu značajku filozofije i u isto vrijeme ukazao kroz svoju ograničenost na teleološku povezanost, kojom je uvjetovan — kao dio cjeline — u kojem je istina samo u cjelini. Ova složena povijesna činjenica objašnjava se time što je filozofija funkcija u svrsishodnoj povezanosti društva, koje je određeno stvaralaštvom svojstvenim filozofiji. Kako ona u svojim pojedinim stavovima ispunja ovu funkciju, ovisi o njenom odnosu prema cjelini, koji je u isto vrijeme uvjetovan i stanjem kulture, prema vremenu, mjestu, životnim prilikama i ličnosti. Zbog toga ona ne trpi kruta ograničenja određenim predmetom ili metodom.

Iz knjige *Das Wesen der Philosophie*, I dio, 6. poglavlje, III izdanje B. S. Teubner, Berlin 1921. Preveo Ivo Kurtović.

EDMUND HUSSERL

FILOZOFIJA KAO SAMOOSMIŠLJAVANJE ČOVJEČANSTVA, SAMOOSTVARENJE UMA

Zadatak koji filozof sebi postavlja njegov je životni cilj kao filozofa: univerzalna znanost o svijetu, univerzalno konačno znanje, sveukupnost istinâ o sebi, o svijetu, svijetu o sebi. Kako se može dostići ovaj cilj? Mogu li početi s jednom istinom — s jednom konačnom istinom? Takva konačna istina kojom mogu nešto iskazati o sebi koji postojim kao apsolutno sigurna konačnost? Kad bih već imao takve »neposredno evidentne« istine, možda bih mogao posredno izvoditi nove. Ali gdje su one? Da li mi je išta što po sebi postoji, putem neposrednog iskustva, tako apsolutno sigurno, da bih time mogao izražavati neposredne istine deskriptivnim pojmovima, koji su jasno prilagođeni iskustvu i njegovu iskustvenom sadržaju? A što je sa svim i svakim iskustvom u svijetu, o onome što mi je neposredno sigurno dato kao prostorno-vremenski postojeće? Ono je sigurno, ali ova sigurnost može varirati. Ono može postati nesigurnim i pretvoriti iskustvo u privid: Nikakva neposredna izjava o iskustvu ne daje mi postojeće kakvo je ono po sebi, već nešto sa sigurnošću pomišljeno, koje se mora pokazati vrijednim u toku moga iskustva. No samoosvjedočenje, koje leži u suglasnosti stvarnog iskustva, ne isključuje mogućnost privida.

Doživljavajući uopće kao »JA« koji živi (misli, vrednuje, djeluje), ja sam nužno JA, koji ima svoj TI, svoj MI, i svoj VI, JA ličnih pronomina. Isto tako nužno sam JA i jesmo MI u korelativnoj vezi jastva, utemeljenom na ovom JA, korelatima svega što označujemo kao svjetsko postojeće, koje u naslovljavanju, u označavanju i u govoru, u razjašnjavanju utemeljenom na spoznaji uvijek uvjetujemo kao zajednički iskustveno, kao nešto u zajednici svjesnoga života, kao nešto

što nije individualno izolirano već iznutra povezano; a što postoji za nas, što je zbiljsko, što za nas vrijedi.

Ali uvijek je upravo tako da je svijet naš zajednički nužno u važenju bitka. No u pojedinačnom mogu ja sa svojim »drugima« na sličan način doći u sukob, u dvoumicu i u negaciju bitka kao i sa samim sobom. Kako i gdje imam, onda, po sebi konačno postojeće? Iskustvo, zajedničko iskustvo, i uzajamna korektura jednaka kao vlastito lično iskustvo i samokorektura, ništa ne mijenja na relativitetu iskustva. Ono relativno i kao zajedničko iskustvo, a time su sve deskriptivne izjave nužno relativne kao i svi misaoni zaključci, deduktivni ili induktivni. Kako može mišljenja nešto drugo stvarati nego relativne istine? Ta, čovjek svakodnevnog života nije lišen uma, on je misaono biće, on ima »καθόλον« nasuprot životinje, on je obdaren govorom, opisom, on zaključuje, on postavlja pitanja o istini, on opravdava, argumentira i odlučuje se umno — ali ima li za njega smisla sama ideja: »istina o sebi«? Nije li i ovo korelativno o sebi postojeće, filozofski izum? No ipak ne neka fikcija, ne neki nepotrebni i beznačajni izum, nego takav koji podiže čovjeka na jedan novi stupanj, odnosno čija je uloga uzdizati prema jednom novom historicitetu ljudskog života; čija je »enetelehia« ova nova ideja i njoj podređena filozofska ili znanstvena praksa, metodika jednog novovrsnog znanstvenog mišljenja.

Ono »o sebi« znači isto što i objektivno, barem tako kako se u egzaktnim znanostima ono objektivno suprotstavlja onom tek subjektivnom. Subjektivno kao ono što tek treba ukazati na objektivno ili u čemu će se objektivno tek očitovati. Ono je tek fenomen objektivnog, a postoji zadatak prepoznati objektivno u fenomenima i odrediti ga jasnim pojmovima i istinama.

Ali nikada se nije ozbiljno razmišljalo o smislu postavljanja ovog zadatka i o njegovim pretpostavkama, dakle o smislu metode, i čak nije ni ozbiljno ispitan u znanstvenom smislu krajnje odgovornosti. Tako da nije ni objašnjeno da je smisao prirodoznanstvenog objektiviteta, odnosno prirodoznanstvenog zadatka i metode, u biti posve drugačiji, od onih duhovnoznanstvenih. Ovo vrijedi kako za tzv. konkretne duhovne znanosti, tako i za psihologiju. Psihologiji je pridan isti objektivitet kao i fizici, a baš time bila je psihologija u

punom i pravom smislu posve nemoguća. Jer za dušu, za subjektivitet kao individualno, kao pojedinu osobu i pojedini život isto kao i za ono društveno-povijesno, kao socijalni u najširem smislu, objektivitet u prirodoznanstvenom smislu upravo je besmisao.

To je posljednji smisao prigovora koji se mora staviti filozofiji svih vremena — s iznimkom filozofije idealizma koja, dakako, promašuje metodu — da nije mogla prevladati naturalistički objektivizam, koji je bio iz početka i stalno ostao kao posve naravno iskušenje. Kako smo već rekli, tek idealizam u svim svojim oblicima pokušava shvatiti subjektivitet kao subjektivitet i opravdati da svijet nije nikada drugačije dat subjektu i subjektivnim zajednicama, osim onakav kakav je određen dotičnim iskustvenim sadržajem kao subjektivno relativnim, i kao svijet koji u subjektivitetu i iz njega prima stalno nove promjene svog smisla; i da je i apodiktički ustrajno uvjerenje jednog te istog svijeta koji se na promjenljiv način subjektivno pojavljuje, i koji se motivira u samom subjektivitetu, čiji smisao sam svijet, zaista postojeći svijet, subjektivitet koji ga stvara, nikada ne prekoračuje. Ali idealizam je uvijek bio prebrz u svojim teorijama i u najviše slučajeva nije se mogao osloboditi sakrivenih objektivističkih pretpostavki, ili je pak preskočio kao spekulativnu zadaću da konkretno i analitički ispituje aktuelni subjektivitet kao aktuelni fenomenalni svijet zorno shvaćen — pravo shvaćeno, to ne znači ništa drugo nego fenomenološki reducirati i staviti u plan transcendentalnu fenomenologiju. Tako se uostalom objašnjava zašto ja nazivam fenomenologiju, koju sam sam izgradio, transcendentalnom, i zašto govorim o transcendentalnom subjektivitetu u njoj. Naime, ako Kant daje svojom »kritikom uma« staroj riječi novo značenje, onda se možemo brzo uvjeriti da ima, tačno razmotreno, i onaj posve drugačiji idealizam Berkeleya i Humea, i svaki idealizam uopće, isto tematsko područje, samo što su u ovome pitanja postavljena iz drugog aspekta.

Um je ono »specifično« u čovjeku kao biću koje živi personalnim aktivitetima i habitualitetima. Ovaj život je, kao personalni, stalno nastajanje u stalnom intencionalitetu razvitka. Ono što u ovom životu nastaje je osoba sama. Njen

je bitak neprekidno nastajanje, i to vrijedi u korelaciji od pojedinačno-personalnoga do zajedničko-personalnoga bitka za oboje, za čovjeka i za jedinstvene čovječnosti.

Ljudski personalni život kreće se u stupnjevima samosvijesti i samoodgovornosti od pojedinačnih prigodnih akata ovoga oblika do stupnjeva univerzalne samosvijesti i samoodgovornosti do svijesnoga shvaćanja ideje autonomije, ideje voljne odlučnosti da bi svoj cjelokupni personalni život oblikovao u univerzalnoj samoodgovornosti do sintetičkog jedinstva života, za korelativno formiranje samog sebe do stvarnog JA, do autonomno slobodnog, koje teži ostvariti u sebi urođeni um, težnju biti vjeran samome sebi, da može kao »um-JA« ostati identičan u samom sebi. Ali to u nerazdvojivoj korelaciji za pojedinačna lica i zajednice, zahvaljujući neposrednoj i posrednoj povezanosti u svim interesima — povezano u skladnosti i sukobu — i u potrebi za težnjom k sve potpunijem ostvarenju pojedinačno-personalnog uma, samo kao zajedničko-personalnog i obratno.

Univerzalno-apodiktički razjašnjena i razjašnjavajuća znanost proizlazi sada kao nužno najviša ljudska funkcija, kao što sam rekao, naime kao funkcija koja omogućava svoj razvitak k personalnoj i sveobuhvaćajućoj ljudskoj autonomiji — ona ideja, koja označuje životno poletnu snagu najvišeg stupnja čovječanstva.

Time filozofija nije ništa drugo do čisti racionalizam, ali prema različitim stupnjevima pokreta od intencije do ostvarenja u sebi različitog racionalizma, ratia *u stalnom pokretu samo-osvjetljenja* počevši od prvog prodora filozofije u čovječanstvo, čiji je urođeni um prije toga bio potpuno u stanju zatvorenosti noćne tame.

Grčka filozofija predstavlja u svom početku sliku zore, prvo osvijetljenje pomoću prve spoznavajuće koncepcije »postojećeg« kao univerzuma, kao svijeta postojećeg, i, slijedeći iz subjektivnog aspekta korelativno otkriće davno poznatog čovjeka kao subjekta svijeta, ona pojima u relativnosti svepostojećeg i čovjeka u čovječanstvu kao ovaj subjekt i samog sebe u svom razumu. Povijest filozofije je, promatrana izvana u povijesnom sistemu znanja usmjerenih na ljude koji postoje u svijetu, i na filozofije kao teoretske tvorevine (sistema iz-

razā), jedan oblik kulture među ostalim; i u njenom izvana izblijedjelom toku nastajanja (koji ona *lucus a non lucendo* naziva razvitkom), ona je kauzalni proces koji se u svijetu, u njegovoj prostornoj vremenitosti, odvija.

Ali promatrajući iznutra, to je borba filozofskih generacija, koje žive i nastavljaju živjeti u duhovnoj zajednici — kao nosioci ovog duhovnog razvitka — u neprestanoj težnji »probuđenog« uma, da bi otkrili samog sebe, svoje samorazumijevanje u samorazumijevajućem umu, i to kao postojeći svijet, kao svijet postojećeg u svojoj cjelokupnoj univerzalnoj istini.

Filozofija, znanost u svim svojim oblicima, racionalna je, to je puka tautologija. Ali ona je u svakom smislu na putu k najvišem racionalitetu, koji je — neprestano iznova otkrivajući svoj nepotpuni relativitet — prisiljen nastaviti svoje nastojanje, svoju težnju da stekne istiniti i puni racionalitet. Napokon se, međutim otkriva da je taj racionalitet ideja koja leži u beskonačnosti i koja je stvarno potrebna na putu, ali u isti mah da time imademo i jedan krajnji lik, koji je u isto vrijeme i početni lik jedne novovrsne beskonačnosti i relativiteta. No ovo je u dvostrukom smislu otkriće, koje povijesno naznačuje dvije epohe početka i napretka.

Najprije onu, u kojoj se zahtjev apodikticiteta otkriva po prvi put pojavljujući se uključen u volju, od jedne povijesno-pojedinačne filozofske ličnosti: *Descartes-a* kao inicijatora povijesne epohe novog vijeka. Otkriće se povremeno izgubi, pogrešno se tumači; no i u tom pogrešnom tumačenju ono je relativno plodno u svom utjecaju na apriorne i empirijske znanosti racionalizma. Svijest o nepotpunosti ove filozofije izaziva reakciju, bez obzira na senzualističku i naposljetku skeptičku (Humeovu) Kantovu i na transcendentalnu filozofiju koja iz toga slijedi, u kojoj pak transcendentalni pramotiv, koji je proizašao iz zahtjeva apodikticiteta, ne dolazi do izražaja.

Uspon i pad povijesnih kretanja, ponovno probuđeni empiristički senzualizam i skepticizam, ponovno ojačani racionalizam starijeg naučavanja, njemački idealizam i reakcija protiv njega — sve to u jednome karakterizira prvu epohu — epohu cjelokupnog »novog vijeka«.

Naredna epoha je ponovni početak, ponovno preuzimanje kartezijanskog otkrića, osnovnog zahtjeva apodikticiteta; i u njemu rastu, zbog promjene povijesne situacije (u što spadaju cjelokupna sudbonosna razvića i filozofije prve epohe), sile motivacije, radikalno razmišljanje o pravu i neizgubljivom smislu apodikticiteta (apodikticiteta kao osnovnog problema), dokazivanje prave metode apodiktički osnovane i apodiktički napredujuće filozofije — u tome je otkriće radikalnog kontrasta onoga što se obično zove »apodiktička spoznaja«, s onim što u transcendentalnom razumu označuje pratemelj i prametodu čitave filozofije. Upravo time počinje jedna filozofija najdubljeg i najuniverzalnijeg samo-razuma filozofirajućeg EGO kao nosioca apsolutnog razuma — koji dolazi do svijesti o »samom sebi«; takvog koji u svom apodiktičkom »biti-sam--za-sebe« implicira svoje su-subjekte i sve moguće sufilozofe, otkriće apsolutnog intersubjektiviteta (objektiviranog u svijetu kao svečovječanstvo), kao onoga u kojem je um u zamračenju, u osvjetljenju, u pokretu samorazumijevanja svijetlog kao dan, i u beskonačnom progresu; otkriće potrebnog načina postojanja apsolutnog (u posljednjem smislu transcendentalnog) subjektiviteta u transcendentalnom životu stalnog »konstituiranja svijeta«, i time korelativno novo otkriće »postojećeg svijeta«, čiji smisao bitka kao transcendentalno--konstituiranog daje novi smisao onome što se na ranijim stupnjevima zvalo svijet i istina svijeta, spoznaja svijeta. No baš u tome i u ljudskoj opstojnosti, nejgovoj opstojnosti koja je dana u prostorno-vremenskom svijetu kao samoobjektiviranje transcendentalnog subjektiviteta i njegova bitka, njegova konstituirajućeg života, u daljnjem toku posljednje sporazumijevanje čovjeka kao odgovornost za svoj vlastiti ljudski bitak — njegovo *samorazumijevanje kao bitak u pozivu za život u apodikticitetu* — ne samo apstraktno, i u općem smislu baveći se apodiktičkom znanošću, već onom koja ostvaruje njen ukupni konkretni bitak u apodiktičkoj slobodi, za jedan apodiktički potpuno aktivan život svog uma — u kojem je on čovječanstvo. Kako smo rekli poimajući se kao umna, shvaćajuća da je ona umna u težnji da bude umna, da to znači beskonačnost života i težnje svesti k umu i da um izražava upravo ono čemu čovjek kao čovjek u svojoj unutrašnjosti teži, što ga jedino može zadovoljiti, usrećiti —

da um ne dopušta razlikovanje u »teoretski«, »praktički« i »estetski« i bilo šta drugo; da »biti čovjek« znači biti teleologijski i »trebati-biti« i ova teleologija očituje se u svom i svakom djelovanju i namjeri našeg JA, da ona može prepoznati u svemu putem samorazumijevanja uma apodiktički telos, i da ovo spoznavanje posljednjeg samorazumijevanja nema drugog lika nego samorazumijevanja pomoću apriornih principa, kao samorazumijevanje u obliku filozofije.

Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, Haag 1962, str. 269—276. Preveo Ivo Kurtović.

KRIZA ZNANOSTI KAO IZRAZ RADIKALNE ŽIVOTNE KRIZE EVROPSKOG ČOVJEKA

1. *Postoji li doista, uprkos stalnim uspjesima, kriza znanosti?*

Moram s time računati da će na ovome, znanosti posvećenom mjestu, sam naslov ovih predavanja: »Kriza evropskih znanosti i psihologija«[1] izazvati protivljenje. Može li se uopće ozbiljno govoriti o općenitoj krizi znanosti? Ne znači li takva tvrdnja, koja se u naše vrijeme često čuje, pretjerivanje? Krizom znanosti, naime, stavlja se u pitanje, ništa manje, nego njena prava znanstvenost, cjelokupna metoda kojom određuje svoj zadatak i za koju je stvorila svoju metodiku. To može donekle vrijediti za filozofiju, kojoj u naše vrijeme prijeti da će podleći skepsi, iracionalizmu i misticizmu. To isto može vrijediti i za psihologiju, ukoliko ona hoće biti filozofskom, a ne da bude tek jedna od pozitivnih znanosti. Ali kako se može izravno i sasvim ozbiljno govoriti o krizi znanosti uopće, uključivši tu dakle i pozitivne znanosti: među njima znanost čiste matematike, egzaktne prirodne znanosti, kojima se mi nikada ne možemo prestati diviti kao uzorima stroge i potpuno uspješne znanstvenosti? Istina je da su se one pokazale promjenljivima u punini svoje sistematične teoretičnosti i svojoj metodici. One su tek nedavno probile, u tom smislu, svojevrsnu krutost obuhvaćenu nazivom klasične fizike, krutost koja prijeti kao tobožnja klasična savršenost stila, koji se pokazao stoljećima valjanim. No zar da uspješna borba protiv ideala klasične fizike, i dalje trajna prepirka za logično ispravnu izgradnju čiste matematike, znači da prijašnja fizika i matematika još nisu bile znanstvene, ili da su one makar, sadržavajući određene nejasnoće ili nedorečenosti, možda ipak stekle evidentan uvid na svom znanstvenom području? Zar

[1] Tako je glasio naslov ciklusa praških predavanja.

nisu to i za nas, koji smo oslobođeni ovih zaslijepljenosti, neodoljivi uvidi spoznaje? Zar s tog stanovišta ne shvaćamo potpuno, vraćajući se na poziciju klasicista, kako su se u njoj stvarala sva velika i zauvijek važeća otkrića, i još uz to mnoštvo tehničkih izuma koji su potpuno opravdali divljenje ranijih generacija? Fizika je uvijek bila i ostaje egzaktna znanost, bilo da je predstavlja jedan Newton ili Planck ili Einstein, ili bilo tko u budućnosti. Ona to ostaje čak i onda ako imaju i oni pravo koji misle da se ne može nikada očekivati, a niti se može težiti apsolutnom, konačnom liku načina izgradnje cjelokupne teorijske znanosti.

No slično je očito i s drugim velikim znanstvenim područjem, koje obično ubrajamo u pozitivne znanosti, naime s konkretnim duhovnim znanostima — bez obzira kako treba gledati na njihovo sporno svođenje, na ideal prirodoznanstvene egzaktnosti, a to je pitanje koje se, uostalom, odnosi već i na biofizičke (»konkretno«-prirodoznanstvene) discipline prema matematski-egzaktnim prirodnim znanostima.

Strogost znanstvenosti svih ovih disciplina, evidentnost njihovih teoretskih dostignuća i trajno očitih uspjeha je izvan pitanja. Možda jedino nismo sigurni za psihologiju, koliko ona god pretendira da bude za konkretne duhovne znanosti apstraktna i temeljna znanost koja daje konačna objašnjenja. Ali ocjenjujući očiti raskorak između metode i stvaranja, kao prirodno sporiji razvitak, ipak ćemo i nju donekle načelno uvažiti. U svakom slučaju, očevidan je kontrast »znanstvenosti« ovih znanstvenih grupa, vis-à-vis »neznanstvenosti« filozofije. Prema tome, a priori uvažavamo prvi unutarnji protest učenjaka, uvjerenih u sigurnost svoje metode protiv naslova ovih izlaganja.

2. *Pozitivistička redukcija ideje znanosti na puku znanost činjenica. »Kriza« znanosti kao gubitak njena značenja za život.*

Ali možda ipak pronađemo motive s jednog drugog gledišta; naime, polazeći od općih jadikovki o krizi naše kulture i od uloge koja se u tome pripisuje znanostima, da znanstvenost svih znanosti podvrgnemo ozbiljnoj i vrlo potrebnoj kritici, a da time ne osporavamo očito značenje znanstvenosti koje se očituje u pravilnosti metodičnih uspjeha.

Počnimo, zaista, spomenuta promatranja iz posve drugog aspekta. Pri tom ćemo brzo zapaziti da problematičnosti, od koje boluje psihologija, ne tek u našim danima, već stoljećima — od jedne njoj svojstvene »krize« — pripada centralno značenje za pojave zagonetnih nerješivih nejasnoća modernih, čak i matematičkih znanosti, i u vezi s tim za pojavu jedne vrste svjetskih zagonetki, koje su bile nepoznate ranijim vremenima. One se sve upravo svode na *zagonetku subjektiviteta*, a time ostaje i nerazdvojna veza *sa zagonetkom psihologijske tematike i metode*. Ovo tek kao prvi pokušaj da se pokaže dublji sadržaj namjere ovih izlaganja.

Polazimo od preokreta općeg vrednovanja, koji je nastupio potkraj prošlog stoljeća u pogledu znanosti. Ovaj preokret ne odnosi se na njenu znanstvenost nego na ono što je ona kao znanost uopće značila i što može značiti ljudskoj opstojnosti. Isključivost u kojoj je u drugoj polovici 19. stoljeća moderni čovjek čitav pogled na svijet određivao iz pozitivnih znanosti, a »prosperity« (prosperitet) koji je iz tog proizlazio, zavarao ga je, i to je značilo ravnodušno napuštanje problema koji su odlučujući za zbiljski humanitet. Same činjenične znanosti (Tatsachenwissenschaften) stvaraju činjeničnog čovjeka (Tatsachenmenschen). Preokret javnog vrednovanja bio je naročito nakon rata neizbježiv i očitovao se, kako znamo, upravo kao neprijateljsko raspoloženje mlade generacije. U našoj životnoj nevolji — tako čujemo — ova nam znanost ništa ne kazuje. Ona principijelno isključuje baš ona pitanja koja su najaktuelnija za čovjeka prepuštenog sudbonosnim promjenama naših zlosretnih vremena: pitanja o smislu ili besmislu čitave ljudske opstojnosti. Zar oni ne traže u svojoj sveopćenitosti i potrebi za sve ljude i opća razmišljanja i razumski fundiran odgovor? Jer ova pitanja odnose se konačno na čovjeka koji se slobodno odlučuje u svom stavu prema ljudskom i vanljudskom svijetu koji ga okružuje, i koji je slobodan u svojim mogućnostima da razumno oblikuje sebe i svijet oko sebe. Što može reći znanost o razumu i nerazumu, o nama ljudima kao subjektima ove slobode? Naravno, puka znanost i nema što reći o tjelesnim činjenicama, jer ona apstrahira sve subjektivno. Što se, s druge strane, tiče duhovnih znanosti, koje pak u svim posebnim i općim disciplinama razmatraju čovjeka u njegovu duhovnom postojanju, dakle u svjetlu njegove povijesnosti, to zahtijeva, smatra se, njena

stroga znanstvenost, da bi istraživalac isključivao pažljivo sva vrednujuća stanovišta, sva pitanja o razumu i nerazumu tematske čovječnosti i njenih manifestacija na području kulture. Znanstvena, objektivna istina isključivo utvrđuje što je uistinu fizički i duhovni svijet. Ali može li svijet i ljudsko postojanje u svijetu zaista imati smisla, ako znanosti uvažavaju kao istinito samo ono što se na ovaj način dade objektivno utvrditi? Ako nas povijest nema više čemu naučiti nego da se svi likovi duhovnog svijeta, sve pojedine životne veze čovjeka koje ga podržavaju, ideali, norme, stvaraju i nestaju kao prolazni valovi, da je uvijek tako bilo i da će uvijek tako biti, da iz uma uvijek mora nestati besmisao, iz dobročinstva muka? Zar se možemo time pomiriti, zar možemo živjeti u ovom svijetu, čije povijesno zbivanje nije drugo već puki neprekidni lanac iluzornih uspona i gorkih razočaranja?

3. *Obrazloženje autonomije evropskog poimanja čovjeka na temelju nove koncepcije ideje filozofije u renesansi.*

Nije uvijek tako bilo da je znanost svoj zahtjev za strogo obrazloženom istinom razumjela u smislu *one* objektivnosti koja metodološki usmjerava naše pozitivne znanosti i koja, prelazeći daleko svoje granice, daje svojim snažnim utjecajem podršku i opću rasprostranjenost filozofskom pozitivizmu i pozitivizmu nazora na svijet. Specifična pitanja čovječanstva nisu uvijek bila izuzeta iz djelokruga znanosti niti unutarnje povezana sa svim znanostima, čak ni s onima kojima čovjek nije središte, kao što su prirodne znanosti. Dok je još bilo drugačije, znanost je mogla zahtijevati da imade značenje za evropsko čovječanstvo koje se od renesanse oblikovalo na posve novi način, čak, koliko znamo, znanost je imala vodeću ulogu u tom preobražaju. Zašto je znanost izgubila vodeću ulogu, zbog čega je došlo do bitne promjene, do pozitivističkog ograničenja pojma znanosti — to treba shvatiti iz dubljih motiva, a to je i namjera ovih predavanja.

Poznato je da je u evropskom dijelu čovječanstva došlo do revolucionarnog preokreta u renesansi. Ono se suprotstavilo dotadašnjem srednjovjekovnom načinu života obezvrijedivši ga. Čovječanstvo teži za novim oblikovanjem u slobodi. Njegov uzor divljenja postaje klasični čovjek. I taj način ži-

vota želi ponovno imitirati. U čemu on vidi bitnu karakteristiku klasičnog čovjeka? Nakon stanovitog kolebanja ništa drugo nego »filozofski« način egzistencije: slobodno davanje samoga sebe čitavom svom životu, oblikovanje toga života po zakonima čistog uma, prema filozofiji. Osnova je teoretska filozofija. Treba promišljenim promatranjem svijeta, oslobođenim od utjecaja mita i tradicije uopće, stvoriti univerzalnu spoznaju svijeta i čovjeka, potpuno oslobođenu predrasuda, spoznajući konačno u samom svijetu onaj imanentni um i teleologiju i njegov najviši princip: boga.

Filozofija, kao teorija, oslobađa ne samo istraživača; ona oslobađa svakoga koji je filozofski obrazovan. Teoretsku autonomiju slijedi praktična. Vodeći ideal renesanse je klasični čovjek koji se razumno formira u slobodnom umu. U tome leži smisao obnovljenog »platonizma«: potrebno je da čovjek oblikuje etički, ne samo samog sebe prema ovom novom, već čitav ljudski svijet koji ga okružuje — političku i društvenu egzistenciju čovječanstva iz slobodnog uma, iz spoznaja univerzalne filozofije. Prema ovom klasičnom uzoru, koji se ispočetka probija u pojedinačnim i malim krugovima, treba da ponovno postane teoretska filozofija, koju ne smijemo preuzeti tek tradicionalistički, već je treba stvarati vlastitim istraživanjem i kritikom.

Ovdje treba naglasiti da od starih preuzeta ideja filozofije nije onaj poznati nam školski pojam, koji se odnosi samo na određenu grupu disciplina. Doduše, ona se znatno mijenja odmah nakon preuzimanja, ali formalno zadržava smisao *sveobuhvatne znanosti* u prvim stoljećima novog vremena, znanosti o totalitetu postojećeg; znanosti koje tek treba osnivati, i sve one kojima se već bavimo samo su nesamostalne grane ove jedne filozofije. Ova nova filozofija, time što pojmu univerzaliteta daje smiono veliko, čak i pretjerano veliko značenje koje počinje s Descartesom, i ne teži ni za čim manjim već da obuhvati strogo naučno u *jedinstvenosti teoretskog sistema* sva općenito značajna pitanja u apodiktički i razumski logičnoj metodici i u beskonačnom ali razumski usmjerenom progresu istraživanja. Dakle, jedan jedini kompleks konačnih teoretski povezanih istina, koji raste u beskonačno iz generacije u generaciju, trebao je odgovoriti na sve moguće probleme, probleme činjenica i probleme razuma. probleme vremenitosti i vječnosti.

Pozitivistički pojam znanosti u naše vrijeme prema tome je, s povijesnog stanovišta, ostatak jednog pojma. On je odbacio sva ona pitanja koja su bila obuhvaćena u čas uže, čas šire pojmove metafizike, među njima i sva nejasna tzv. »najviša i posljednja pitanja«.

Tačno promatrano, neodvojiva jedinstvenost ovih pitanja, kao i onih odbačenih, sastoji se u tome da ova pitanja sadrže *probleme uma*, tj. uma u svim njegovim različitim formama, bilo da je izričito, bilo sakriveno sadržan u njihovu smislu. Um je očito predmet spoznajno-teoretskih disciplina (o istinskoj i stvarnoj, razumskoj spoznaji), o istinskom i stvarnom vrednovanju (stvarne vrednote kao vrednote uma), o etičkom djelovanju (stvarno dobrom djelovanju, djelovanju iz praktičnog uma); pri čemu je um naziv za apsolutne, »vječne«, »nadvremenske«, »bezuvjetno« važeće ideje i ideale. Ukoliko čovjek postaje metafizički, specifično filozofski problem, onda se on shvaća kao umno biće, a ukoliko je u pitanju njegova povijest, radi se o smislu, o umu u povijesti. Problem boga sadrži očigledno problem »apsolutnog« uma kao teleološki izvor svega uma u svijetu i »smisla« svijeta. Svakako je i pitanje besmrtnosti pitanje uma, a isto tako i pitanje slobode. Sva ova »metafizička« pitanja, široko obuhvaćena, ona specifično filozofska u običnom smislu, nadilaze svijet kao univerzum pukih činjenica. Ona ga nadilaze upravo kao pitanja koja sadrže ideje uma. Ona sva zahtijevaju veće značenje u pogledu pukih pitanja činjenicâ, koja su njima zapostavljena i u redoslijedu pitanja. Pozitivizam, tako reći, ukida filozofiju. Već klasično shvaćanje filozofije, koje svoje jedinstvo nalazi u nerazdvojnom jedinstvu svega bitka, zadržalo je logički red bitka, a time i problemâ bitka. Prema tome, metafizici je kao znanosti o najvišim i posljednjim pitanjima pripala čast kraljice znanosti, čiji je sadržaj tek dao posljednji smisao spoznajama svih ostalih znanosti. I to je preuzela novija filozofija. Ona je čak vjerovala da je otkrila istinsku univerzalnu metodu pomoću koje se jedna takva sistematička i u metafizici kulminirajuća filozofija mora izgraditi, i to svom ozbiljnošću kao *philosophia perennis*.

S tog aspekta može se razumjeti polet koji je nadahnuo sve znanstvene podvige, a i puke činjeničko-znanstvene pothvate nižeg stepena, polet koji je ispunio u 18. stoljeću, koje je samo sebe nazvalo filozofskim, sve šire krugove oduševlje-

njem za filozofiju i za sve pojedine znanosti kao njene grane. Iz toga proizlazi ona neodoljiva težnja za obrazovanjem, težnja za filozofskom reformom sistema odgoja i čitavih društvenih i političkih formi ljudskog društva, koja ulijeva pravo poštovanje prema ovom toliko preziranom razdoblju prosvjetiteljstva.

Trajno svjedočanstvo ovog duha nalazimo u divnoj »Odi radosti« Schillera i Beethovena. Danas ovu himnu možemo poimati samo s bolnim osjećajem. Ne može se zamisliti veći kontrast između toga vremena i naše današnje situacije.

4. *Promašaj iz početka uspjele nove znanosti i njegov nerazjašnjiv motiv.*

Ako se sada novo usrećeno čovječanstvo, nadahnuto onim velikim duhom, nije oduprlo, tome je mogao biti razlog izgubljeno nadahnjujuće uvjerenje u jednu opću filozofiju kao svoj ideal i u doseg nove metode. To se stvarno i dogodilo. Pokazalo se da se ova metoda mogla potpuno uspješno očitovati samo u pozitivnim znanostima. Drugačije je bilo u metafizici, odnosno u problemima koji su na poseban način filozofski, makar su se i ovdje očitovali počeci koji su privídno obećali uspjeh. Opća filozofija, u kojoj su ovi problemi dosta nejasno bili povezani s konkretnim znanostima, oblikovala se u izrazito sistematske filozofije, koje se, međutim, na žalost nisu ujedinile već su jedna drugu izmjenjivale. Makar se u 18. stoljeću još vjerovalo u ujedinjenje izgradnje, koja je teoretski rasla od generacije do generacije i nije je mogla ugroziti nikakva kritika, kao što je bio neosporan slučaj uz opće divljenje u pozitivnim znanostima. Ali ovo uvjerenje nije se moglo trajno održati. Vjera u ideal filozofije, koji od početka novog vijeka vodi nova strujanja, i vjera u metodu počela se kolebati, ne samo zbog vanjskog motiva da rascjep, između stalnog neuspjeha metafizike i sve snažnije rastućih teoretskih i praktičkih uspjeha pozitivnih znanosti, raste u ogromnoj mjeri. To je utjecalo na nezainteresirane, kao i na učenjake koji su zbog specijaliziranog djelovanja pozitivnih znanosti sve više postajali nefilozofski stručnjaci. Ali i kod istraživača koji su bili posve prožeti filozofskim duhom i koji su stoga bili živo zainteresirani za najviša metafizička

pitanja, pojavio se sve jači osjećaj neuspjeha, i to kod njih iz najdubljih, makar potpuno nerazjašnjenih motiva, koji su sve snažnije ustajali protiv duboko ukorijenjenih shvaćanja vodećeg ideala koji bi bio apsolutan i sam po sebi jasan. Slijedi zatim jedno drugo razdoblje strastvene borbe, koja se proteže od Humea i Kanta sve do naših dana, da bi doprli do jasnog samoshvaćanja stvarnih motiva ovog neuspjeha kroz vjekove, svakako borbe koja se odigrala u malom krugu pozvanih, dok je mnoštvo ostalih brzo našlo svoju formulu za smirenje samog sebe i svojih čitalaca.

5. *Ideal univerzalne filozofije i proces njegova unutarnjeg raspadanja.*

Nužna posljedica toga bijaše čudan preokret čitavog mišljenja. Filozofija je samoj sebi postala problem, a iz početka, što je razumljivo, u obliku mogućnosti metafizike, čime je bio pogođen, nakon naprijed iznesenog i razjašnjenog, smisao i mogućnost čitave problematike uma. Što se tiče pozitivnih znanosti, one su iz početka čvrsto stajale kao neoborive. Međutim, problem moguće metafizike obuhvatio je eo ipso i problem mogućnosti znanosti o činjenicama koje su baš u neodvojivom jedinstvu filozofije imale svoju smislenu povezanost, svoj smisao kao istine pukih područja postojećeg.

Može li se razdvojiti um i postojeće, kad um koji spoznaje određuje što je postojeće? Postavljanje pitanja dovoljno je da unaprijed razjasnimo nagovještaj, da čitav povijesni proces ima veoma čudesan oblik koji se može uočiti tek razjašnjenjem sakrivene unutarnje motivacije: ne jednostavnog razvitka, ne jednog kontinuiranog rasta stalnih duhovnih tekovina ili jedne, iz slučajnih povijesnih situacija razjašnjive, promjene duhovnih formi, pojmova, teorija i sistema. *Određeni ideal jedne univerzalne filozofije* i odgovarajuće metode označuje početak koji možemo smatrati osnivanjem novog filozofskog vijeka i svih njegovih smjerova razvoja. No umjesto da se ovaj ideal mogao zaista realizirati, došlo je do unutarnjeg raspadanja. Ovo objašnjava, prema pokušajima svog daljnjeg razvitka i uvijek obnovljenog učvršćenja, nova revolucionarna oblikovanja koja su pri tom više ili manje radikalna. Tako sada zapravo problem stvarnog ideala jedne

opće filozofije i njene prave metode postaje najdublji podstrek svih povijesnih filozofskih strujanja. Ali to pokazuje da konačno sve suvremene znanosti vode u jednu čudnu, sve više i više neobjašnjivu krizu u onom smislu u kojem su se one osnivale kao grane filozofije, a koji im je smisao uvijek bio prirođen. To je kriza koja u svojim teoretskim i praktičnim uspjesima nije usmjerena protiv stručno znanstvenoga, a koja ipak potpuno dovodi u pitanje čitav njegov istinski sadržaj. Ne radi se pri tom o pojavama jednog posebnog oblika kulture, tj. »znanosti«, odnosno »filozofije« jednog među ostalim oblicima kod evropskog čovjeka. Jer prvi osnutak nove filozofije je prema ranije iznijetom i prvi osnutak suvremenog evropskog humanizma, i to humanizma koji, prema dosadašnjem, tj. srednjovjekovnom i klasičnom, teži radikalnoj obnovi pomoću svoje nove filozofije, i samo pomoću nje. Prema tome, kriza filozofije označuje krizu svih suvremenih znanosti kao dio filozofske sveobuhvatnosti. To je iz početka latentna, a zatim sve više i više očita kriza samog evropskog humanizma, i to u čitavoj sadržajnosti njegova kulturnog života, u sveukupnosti njegove »egzistencije«. Skepsa prema mogućnosti metafizike, slom vjere u jednu opću filozofiju kao voditeljicu novog čovjeka, označuje u stvari slom vjere u »um« tako shvaćen kao što su stari suprotstavili istinu prividu. Ona daje konačno smisao svemu tobože postojećem, svim stvarima, vrednotama, svrhama, dakle njena se normativna povezanost sastoji u tome što označuje od prvih početaka filizofije riječ istina — istina po sebi — i korelativnu riječ postojeće — (ὄντως). Time se ruši i vjera u »apsolutni« um, po kojoj svijet ima svoj smisao, vjera u smisao povijesti, smisao humaniteta, njegovu slobodu kao mogućnost čovjeka da unese razumni smisao u svoje individualno i opće ljudsko postojanje.

Ako čovjek izgubi ovu vjeru, to ništa drugo ne znači nego da on gubi vjeru »u samog sebe«, u njemu svojstveni stvarni bitak koji nema oduvijek, nema već s evidentnošću »Ja sam«, već ga ima i može imati u obliku borbe za svojom istinom radi toga da bi sam sebe učinio istinitim. *Svagdje* je istiniti bitak idealan cilj, zadatak episteme, »uma«, suprotstavljen onome što se u doksi bez sumnje samo po sebi razumije, samo tobožnjem bitku. Svatko doduše, poznaje ovu razliku koja se odnosi na njegov istinski i pravi humanitet, kao što mu isto

tako istina kao cilj, kao zadatak ni u svakidašnjici nije strana, premda ovdje samo u pojedinačnosti i relativitetu. Ali filozofija nadilazi uzor, koji je u prvom originalnom osnutku antikna filozofija, time što prihvaća zanosnu ideju jedne univerzalne spoznaje koja se odnosi na sve postojeće i nju sebi postavlja kao zadatak. Međutim, upravo u pokušaju tog njezina ostvarenja — a to se već ispoljava u sukobu starih sistema — naivna samorazumljivost toga zadatka mijenja se više i više u nerazumljivost. Povijest filozofije, gledana iznutra, dobiva sve više karakter borbe za opstanak kao borbe filozofije, koja se u svom zadatku iživljava, filozofije koja naivno vjeruje u um, sa skepsom koja je negira ili empirijski obezvređuje. Skepsa bez prestanka naglašava stvarno doživljeni svijet zbiljskoga iskustva, u kojem navodno nema ni traga umu i njegovim idejama. Sve više postaje um i njegovo postojanje zagonetka, ili um koji postojećem svijetu daje sam iz sebe smisao, gledano obratno, svijet koji postoji po umu; dok je konačno *svjesno* se očitujući svjetski problem najdublje unutarnje povezanosti uma i postojećeg uopće, *zagonetka svih zagonetki*, morala postati osnovna tema.

Naš interes usmjeren je ovdje samo na filozofski novi vijek. Ali to nije tek dio upravo naznačenoga, najvećeg povijesnog fenomena čovječanstva, koje se bori za svoje samo-razumijevanje (ovim izrazom obuhvaćeno je sve). Štaviše — kao novi početak filozofije s novim općim zadatkom i u isto vrijeme sa smislom renesanse stare filozofije — ono je ujedno i ponavljanje i univerzalna izmjena smisla. U tom obliku ono se osjeća pozvano da započne novo vrijeme potpuno uvjereno u svoju ideju filozofije i istinsku metodu s uvjerenjem također da je svojim radikalizmom u novom nastajanju nadvladalo sve dosadašnje naivitete, a time i svu skepsu. No neprimjetno podržano vlastitim naivitetom, njegova je sudbina da mora najprije na putu postepenog, u novim borbama motiviranog samootkrića, pronaći konačnu ideju filozofije, njen stvarni sadržaj, njenu stvarnu metodu, da mora najprije otkriti stvarne zagonetke svijeta i usmjeriti ih do konačne odluke.

Mi ljudi sadašnjice, nastali u ovom razvitku, nalazimo se u najvećoj opasnosti da se utopimo u općem potopu skepticizma i da time napustimo svoju vlastitu istinu. Osvješćujući se u ovoj krizi, usmjerujemo svoj pogled natrag u povijest

našeg današnjeg čovječanstva. Samorazumijevanje, a time i unutarnji oslonac, možemo dobiti samo razjašnjavanjem njena jedinstvenog smisla koji joj je urođen u osnovi s novopostavljenim zadatkom što i pokreće filozofske pokušaje.

6. *Povijest novovjeke filozofije kao borba za smisao čovjeka.*

Ako razmislimo o utjecaju razvitka filozofskih ideja na čitavo čovječanstvo (a ne samo na one koji se bave filozofijom), moramo konstatirati: da unutarnje razumijevanje previranja novovjeke filozofije od Descartesa do naših dana, koje je jedinstveno bez obzira na unutarnje protivurječnosti, omogućuje u prvom redu razumijevanje same ove sadašnjosti. Istinske, jedino značajne borbe našeg vremena, borbe su između već uzdrmanog humaniteta i onog koji još postoji, ali koji se bori za ovo svoje, odnosno za nove temelje. Prave duhovne borbe evropskog humanizma očituju se kao borbe filozofijâ naime između skeptičkih filozofija ili bolje nefilozofijâ, koje su zadržale samo riječ ali ne i zadatak — i stvarnih, još živih filozofijâ. No njihova živost sastoji se u njihovoj težnji za pravim istinskim smislom i time za smislom pravog humaniteta. Latentni um dovesti do samorazumijevanja svojih mogućnosti i time dokazati mogućnost metafizike, kao stvarnu mogućnost, to je jedini put kojim se metafizika, odnosno opća filozofija, može ponovno ostvariti. Samim se tim odlučuje da li je svršnost (telos) koja je evropskom čovještvu urođena s osnutkom grčke filozofije, i kojom se teži afirmaciji čovještva iz filozofskog uma i da jedino kao takva može postojati u beskonačnom razvoju od latentnog k jasnom umu i u beskonačnoj težnji samoodređivanja ovom svojom ljudskom istinom i osebujnošću. Je li ta svrsishodnost puka povijesno-faktična iluzija, slučajna tekovina jedne slučajne čovječnosti unutar posve drugih čovječnosti i povijesnosti; ili je, naprotiv, u grčku čovječnost prvi put prodrlo ono što je u biti uključeno kao entelehija u čovječnosti kao takvoj. Čovještvo u svojoj biti označuje »BITI ČOVJEK« u generativno i društveno povezanim ljudima, i — ako je čovjek umno biće

(animal rationale) — onda je to samo utoliko, ukoliko je njegova čitava ljudskost »ljudstvo uma«, latentno usmjereno na um ili očito usmjereno na entelehiju, koja je postala svjesna svog postojanja i koja time u bitnoj usmjerenosti svjesno vodi ljudsko egzistiranje. Prema tome bi filozofija, znanost, bila povijesno pokretanje očitovanja općeg, čovječnosti »urođenog«, uma kao takvoga.

Tako bi stvarno bilo ako bi se do dan-danas još nezavršeni pokret potvrdio kao entelehija, koja je direktno u svom normalnom toku utjecala; ili ako bi um zaista očitovao samog sebe potpuno svjesno u onoj njemu svojstveno bitnoj formi, tj. u formi opće filozofije, koja je nastala i razvijala se u konsekventnoj apodiktičkoj spoznaji, što se sama afirmirala u apodiktičkoj metodi. Tek time bi bilo jasno da li evropska čovječnost nosi u sebi apsolutnu ideju i nije li puki empirijski antropološki tip kao »Kina« ili »Indija«, i dalje: da li proces evropeizacije svih stranih čovječnosti ne izražava u sebi djelovanje apsolutnog smisla, koji je dio smisla svijeta, a ne bilo kakva povijesna besmislenost.

Sada smo sigurni u to da je racionalizam 18. stoljeća, njegova metoda u traženju čvrstog oslonca evropske čovječnosti, bila u stvari naivna. Ali treba li ovim naivnim i konsekvetno promišljenim, čak besmislenim racionalizmom, napustiti stvarni smisao racionalizma? I kako stoji s ozbiljnim razjašnjavanjem one naivnosti, one besmislenosti, i kako s racionalitetom hvaljenog i nama nametnutog iracionalizma? Zar nas on ne mora uvjeriti — ako se očekuje da ga prihvatimo — kao razumno smisleni i objašnjavajući? Zar njegov iracionalitet nije na kraju opet ograničeni i slabi racionalitet, i to još manje vrijedan, manje sadržajan od onog starog racionalizma? Nije li on čak onaj onog »lijenog uma« koji izbjegava traženje objašnjenja zadnjih datosti, činjenica i od njih konačno i stvarno racionalno označenih ciljeva i putova?

Ali dosta o tome. Žurio sam se naprijed da bi predočio neusporedljivo značenje koje pripada razjašnjavanju najdubljih motiva krize, u koju je veoma rano dospjela suvremena filozofija i znanost, i koja se proteže u ogromnom usponu sve do naše sadašnjice.

SVRHA ISTRAŽIVANJA OVE RASPRAVE

A sada da se osvrnemo na sebe, na nas filozofe sadašnjosti: šta mogu, šta moraju za nas značiti upravo iznijeta razmišljanja? Namjeravamo li ovime slušati puki akademski govor? Možemo li se jednostavno opet vratiti prekinutom radu našeg poziva na našim »filozofskim problemima«, da bi nastavili izgradnju naše vlastite filozofije? Možemo li to ozbiljno, s obzirom na sigurni ishod, da će naša filozofija kao filozofija svih suvremenih i prošlih su-filozofa imati samo kratki prolazni vijek unutar cvata filozofijā koje neprestano rastu i nestaju?

No, upravo u tome leži naša vlastita nevolja, nevolja sviju nas, koji nismo pisci-filozofi, već odgojeni od stvarnih filozofa velike prošlosti, koji živimo za istinu i samo tako živeći, u našoj vlastitoj istini, postojimo i želimo postojati. Međutim, kao filozofi ove sadašnjice dospjeli smo u nezgodnu egzistencijalnu protivurječnost. Mi ne možemo napustiti vjeru u mogućnost filozofije kao zadaće, dakle u mogućnost jedne univerzalne spoznaje. Znamo da smo pozvani na ovaj zadatak kao ozbiljni filozofi. Ali ipak, kako održati ovu vjeru, koja sadrži smisao samo ako je povezana s ovim jednim jedinim, svima nama zajedničkim ciljem, s filozofijom?

Zapazili smo već i to, posve općenito, da ljudskom filozofiranju i njegovim rezultatima, u sveukupnom ljudskom postojanju, pripada puko značenje privatnih ili na drugi način ograničenih kulturnih interesa. Mi smo, dakle, kako da to ne primijetimo, u našem filozofiranju službenici čovječanstva. Sveukupna lična odgovornost za naše vlastito stvarno biće kao filozofa u našoj unutrašnjoj ličnoj pozvanosti, ujedno nosi u sebi odgovornost za stvarnu bit čovječanstva, koja postoji samo kao bit s gledišta telosa i, ako uopće, može doći do ostvarenja samo filozofijom — putem nas — ukoliko smo sa svom ozbiljnošću filozofi. Postoji li ovdje, u ovom egzistencijalnom »ako«, mogućnost izbjegavanja? Ako, međutim, ne postoji, što treba da učinimo da bismo mogli vjerovati, mi koji vjerujemo, mi koji ozbiljno ne možemo nastaviti naše dosadašnje filozofiranje, koje obećava filozofij*e*, a ne samo filozofij*u*.

Naše prvo povijesno razmišljanje razjasnilo nam je ne samo faktički položaj sadašnjosti i njenu nevolju kao puku

činjenicu, nego nas je podsjetilo i na to da smo mi filozofi, prema postavljenom cilju koji označuje riječ »filozofija«, u pogledu pojmova, problema i metode, nasljednici prošlosti. Jasno je (šta bi ovdje inače moglo pomoći), da su potrebna temeljita povijesna i kritička razmišljanja da bi, prije donošenja bilo kakvih odluka, došli do radikalnog samoshvaćanja: pomoću pitanja za to što se prvobitno i uvijek željelo (tražilo, namjeravalo) kao filozofiju, i što se dalje željelo putem svih povijesno međusobno povezanih filozofa i filozofija, ali to (iz kritičnog gledišta na to) kritično razmišljajući o tome, što pokazuje u postavljanju cilja i metode onu posljednju istinitost porijekla koja, jednom ugledana, apodiktički prisiljava volju.

Kako se to zaista treba provesti i što konačno uopće predstavlja apodikticitet koji odlučuje o našoj egzistencijalnoj biti kao filozofa, ispočetka je nejasno. Dalje ću nastojati voditi putovima kojima sam sâm koračao, čiju sam provodljivost i sigurnost ispitao kroz decenije. Od sada idemo, dakle, zajedno, oružani u najvećoj mjeri skeptičnim, a ipak nikako unaprijed negativističkim duhovnim stavom. Nastojimo probiti koru »povijesnih činjenica« povijesti filozofije, sagledane iz površnog aspekta, izgubivši iz vida njeno bitno značenje, njen unutarnji smisao, njenu sakrivenu teleologiju; pitajući, otkrivajući, ispitujući. Postepeno se pojavljuju na ovom putu — iz početka malo zapaženo, ali zatim sve jače — mogućnosti potpuno novih gledišta upućujući na nove dimenzije. Nikada se ne pojavljuju već ispitana pitanja, već započeta područja rada i radikalno shvaćene i prihvaćene korelacije. Napokon prisiljavaju da se u svoj biti potpuno izmijeni smisao filozofije, kakav je kroz sve povijesne forme vrijedio kao »po sebi razumljiv«.

Novim zadatkom i njegovim općim apodiktičkim temeljem pokazuje se praktična mogućnost nove filozofije: djelom. No pokazuje se također da je čitava filozofija prošlosti usmjerena na ovaj novi sadržaj filozofije, premda toga nije svjesna. Ali se u tom pogledu može razjasniti i osvijetliti upravo tragičan promašaj suvremene psihologije, i protivurječnost njena povijesnog određenja. Ona je (u njoj povijesno svojstvenom smislu) morala zahtijevati da predstavlja filozofsku osnovnu znanost, dok su iz toga proizašle očito bezazlene konsekvencije, one takozvanog »psihologizma«.

Nastojim izvoditi ne da poučavam, već da pokazujem, opišem što vidim. Ne zahtijevam ništa drugo nego da smijem govoriti prema najboljem znanju, u prvom redu samom sebi, a zatim i drugima, kao netko tko je proživio sudbinu filozofskog postojanja u svoj svojoj ozbiljnosti.

Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*, Husserliana, sv. VI, Haag 1962, str. 1—17. — Ovo Husserlovo djelo prvi puta je štampano u beogradskom časopisu »Philosophia« (1936), koji je izdavao Arthur Liebert. — Preveo Ivo Kurtović.

SADRŽAJ

NOVIJA FILOZOFIJA ZAPADA

ODABRANI TEKSTOVI

Vladimir Filipović

NOVIJA FILOZOFIJA ZAPADA

•

Izdavač *Nakladni zavod Matice hrvatske*

Zagreb, Matičina 2

Za izdavača *Tomislav Previšić*

Nacrt za korice *Alfred Pal*

Korektura *Nada Anić*